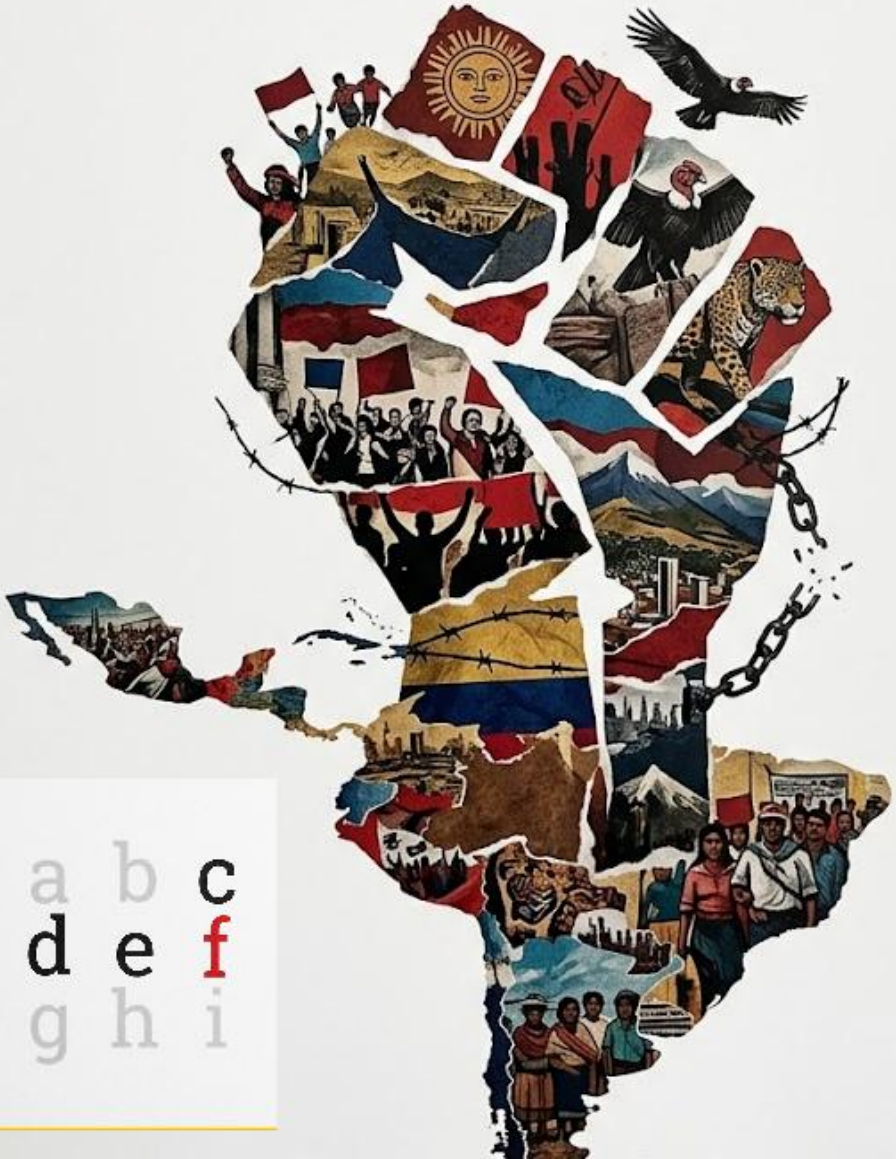
FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA OCUPACIÓN

RAMÓN E. AZÓCAR A.



2026

Ramón E. Azócar A.

FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA OCUPACIÓN

Ensayo

Fuentetaja/2026

1.ª edición, agosto de 2026

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

© Ediciones Fuentetaja, 2026

ISBN 978-91-875-3902-8
Fotocomposición: Realización Planeta
Depósito legal: B. 179-2026
Impresión y diseño gráfico de Anshar J.E. Azócar

Dirección web:

https://clubdeescritura.com/obra/14886085/14886085/

ORDEN DEL LIBRO

ORDEN DEL LIBRO 27
1 28
LA DOMINACIÓN UNIVERSAL 28
2 81
LA DOMINACIÓN NACIONAL 81
3 137
LA DOMINACIÓN LOCAL 137
4 169
EL MANEJO DEL PODER POR LA OCUPACIÓN 169
PALABRAS DE CIERRE. 181
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS. 192

1
LA DOMINACIÓN UNIVERSAL

La dominación política después de Cristo.

La dominación política después de Cristo no constituye, en absoluto, un asunto histórico ni un residuo de épocas pretéritas; por el contrario, se trata de una realidad viva que, en América Latina, respira con fuerza renovada a partir del año 2025.

Y es que, tras la matriz cultural cristiana que durante siglos moldeó las categorías del poder occidental, las estructuras de dominio no desaparecieron: se metamorfosearon en formas menos visibles, pero acaso más crueles. En esta región, el legado colonial se entrelaza con una teología política que todavía define quiénes son los cuerpos sacrificables y quiénes los elegidos para la vida plena.

Como advierte Dussel (2007), la modernidad se edificó sobre un mito sacrificial: el progreso europeo exigió la negación de los pueblos colonizados, a quienes se les impuso la categoría de "bárbaros" para justificar su dominación (p. 50). Desde esta perspectiva, no resulta exagerado afirmar que la ocupación de América Latina nunca terminó; tan solo cambió de vestimenta, adoptando, entre otras, la máscara del desarrollo, la legalidad extractivista y la gobernanza securitaria.

Por ello, este estudio se propone explorar, desde la filosofía política, cómo la herencia cristiana y la ocupación colonial convergen en las formas actuales de dominación, particularmente en el umbral de 2025, cuando el continente enfrenta crisis múltiples y entrelazadas. Nos interesa, sobre todo, desentrañar los mecanismos conceptuales y prácticos que sostienen ese orden, sin perder de vista la dimensión humana de quienes lo padecen.

Para delimitar con precisión el territorio conceptual de esta investigación, conviene comenzar por aclarar qué entendemos aquí por dominación política y por qué la vinculamos con la categoría de "después de Cristo". La dominación política no se

reduce al ejercicio directo de la fuerza estatal; incluye, asimismo, la producción de subjetividades, la colonización del imaginario y la captura de los espacios de deliberación colectiva. Quijano (2000) lo expresó con claridad al señalar que la colonialidad del poder articula raza, trabajo y Estado en un patrón global de dominación que persiste mucho después de las independencias formales (p. 221).

De ahí que, en América Latina, la cuestión de la dominación no pueda analizarse exclusivamente en clave de regímenes políticos, sino que exija atender a esa estructura profunda que organiza jerarquías sociales y naturaliza las desigualdades.

La referencia a "después de Cristo" no es, por supuesto, una mera periodización religiosa; alude, más bien, a la sedimentación teológico-política que atraviesa las categorías de soberanía, autoridad y obediencia en Occidente. Así, el cristianismo, en su versión colonial, funcionó como un dispositivo de legitimación que hizo posible la conquista y la ocupación permanente de cuerpos y territorios. Esta sedimentación se manifiesta, por ejemplo, en la sacralización del mercado y en la naturalización de la autoridad, y por eso mismo no puede ser ignorada por una filosofía que se pretenda crítica.

La filosofía de la ocupación, tal como la entendemos en este ensayo, remite a una tradición de pensamiento que no pregunta únicamente por el momento de la invasión territorial, sino por las modalidades persistentes de ocupación ontológica, epistémica y política. Mbembe (2011) ha mostrado que la ocupación colonial tardía instaura una necropolítica: un poder que decide quién puede vivir y quién debe morir, reduciendo a ciertos grupos a la condición de "muertos vivientes" (p. 45).

En América Latina, esta lógica se advierte en los territorios indígenas cercados por megaproyectos, en los barrios pobres criminalizados y en los cuerpos migrantes arrojados al desierto.

No obstante, la ocupación no solo opera mediante la muerte; también lo hace a través de la asimilación cultural, la dependencia económica y la subordinación jurídica.

En este sentido, conviene subrayar que la ocupación no es un hecho consumado, sino un proceso en marcha, que se reactualiza cada vez que una comunidad pierde el control sobre

sus recursos, su lengua o su memoria. En consecuencia, filosofar desde la ocupación implica asumir una perspectiva dialéctica que reconoce tanto la violencia estructural como las resistencias que la enfrentan.

El año 2025 encuentra a América Latina en una encrucijada particularmente dolorosa, marcada por una triple crisis: económica, ecológica y de legitimidad política. Según la CEPAL (2024), la región atraviesa un estancamiento productivo que profundiza la pobreza y la desigualdad, con un crecimiento proyectado por debajo del 2% para 2025, lo que agrava la precariedad de millones de familias (p. 12).

Al mismo tiempo, el extractivismo minero y agroindustrial continúa despojando territorios, mientras las democracias formales muestran signos de agotamiento frente al avance de proyectos autoritarios y tecnocráticos. En este escenario, la dominación política se vuelve más sofisticada: ya no se presenta como dictadura abierta, sino como gobernanza de la crisis, un discurso que convierte la excepcionalidad en regla y la seguridad en pretexto para restringir libertades. Oxfam (2024) advierte que la riqueza de los más ricos de la región creció de manera obscena durante los últimos años, mientras la mayoría trabajadora perdía ingresos reales (p. 8).

Estos datos no son indicadores económicos simples; constituyen la materia viva de una dominación que se siente en la piel y en la mesa de cada hogar. Por lo tanto, el análisis de la dominación después de Cristo no puede desentenderse de estas coordenadas materiales.

Desde el punto de vista metodológico, esta investigación se inscribe en la filosofía política entendida, ante todo, como una práctica analítica y crítica que desmonta conceptos, evalúa argumentos y confronta posiciones opuestas para revelar tensiones conceptuales y prácticas. Como Horkheimer (1972) sostenía, la teoría crítica no se contenta con describir el mundo tal como es; aspira a emanciparlo, sacando a la luz las contradicciones que el orden dominante oculta (p. 243).

En la misma línea, Dussel (2019), en una conferencia reciente disponible en video, insistía en que el método de la filosofía de la liberación debe partir de la escucha del otro oprimido, no de un saber abstracto que se impone desde arriba

(3:45). Este enfoque dialéctico-crítico nos permitirá examinar la dominación política no como una esencia inmutable, sino como un campo de fuerzas en el que se enfrentan discursos hegemónicos y prácticas liberadoras. Asimismo, recurriremos al método comparativo para contrastar teorías de la dominación, y al método reorganizativo para mostrar con claridad los supuestos, inferencias y alcances normativos de cada posición. Solo así podremos evitar la trampa de reproducir, incluso en el gesto de criticar, las mismas categorías que pretendemos cuestionar.

El estado de la cuestión sobre dominación política en América Latina es vasto y, a la vez, fragmentario. Por una parte, la tradición decolonial ha ofrecido herramientas imprescindibles para comprender la persistencia de la colonialidad como matriz de poder; Mignolo (2010) ha insistido en que la descolonización debe comenzar por una desobediencia epistémica que cuestione las categorías mismas del pensamiento occidental (p. 25).

Por otra parte, autoras como Walsh (2009) han documentado las luchas interculturales que, desde los movimientos indígenas y afrodescendientes, disputan el sentido del Estado y de la ciudadanía (p. 67). Sin embargo, la mayoría de estos trabajos se centran en el análisis histórico o sociológico de la colonialidad, sin detenerse suficientemente en la dimensión teológico-política de la dominación contemporánea. Aunque existen estudios sobre teología política en Europa, escasean los que conectan explícitamente la herencia cristiana con la filosofía de la ocupación en el contexto latinoamericano del presente siglo.

Esta laguna resulta especialmente llamativa, dado que el lenguaje religioso sigue operando en los discursos públicos de la región, desde las invocaciones a Dios en las campañas electorales hasta la sacralización del mercado y la familia. Por ello, el presente estudio dialoga con esa literatura, pero busca ir más allá de sus fronteras habituales, incorporando una dimensión teológico-política que ha quedado en los márgenes.

Es precisamente en ese vacío donde se inserta este escrito. A pesar de los notables avances de la crítica decolonial y de la filosofía de la liberación, persiste una pregunta sin responder

suficientemente: ¿de qué manera la matriz teológico-política cristiana, entendida como "después de Cristo", configura las formas actuales de dominación política en América Latina a partir de 2025? No se trata, por supuesto, de una cuestión puramente teórica; detrás de ella late una urgencia práctica, pues sin comprender los fundamentos simbólicos y conceptuales de la ocupación, difícilmente podremos desmontar sus mecanismos.

La pregunta adquiere aún más relevancia en un momento en que las derechas religiosas y los populismos autoritarios reivindican abiertamente un orden cristiano excluyente, mientras las izquierdas, por su parte, a menudo carecen de herramientas para responder desde un horizonte verdaderamente descolonizador.

Por lo tanto, el nicho que este trabajo pretende ocupar es el de una filosofía política que, sin renunciar al rigor conceptual, se atreva a mirar de frente la articulación entre teología, colonialidad y ocupación en el presente latinoamericano. En consecuencia, la hipótesis que guiará nuestro análisis sostiene que la dominación después de Cristo se manifiesta como una ocupación ontológica que convierte la vida en mera supervivencia administrada.

Justificar la relevancia de este estudio exige, en primer lugar, reconocer que la dominación política no es un tema académico más; es la condición que atraviesa la existencia cotidiana de millones de personas en América Latina. La verdad es que, cuando una comunidad indígena es desalojada de su territorio para construir una represa, o cuando una familia migrante es detenida y separada en la frontera, lo que se pone en juego es una determinada concepción de la vida, del cuerpo y de la comunidad. En segundo lugar, la pertinencia académica de este trabajo radica en su apuesta por integrar tradiciones que suelen permanecer separadas: la filosofía política, la crítica decolonial y la teología política crítica. Asimismo, al centrarse en el horizonte temporal de 2025, estas ideas buscan ofrecer un diagnóstico actualizado que dialogue con las transformaciones recientes del capitalismo, la digitalización de la vigilancia y la crisis climática. Por consiguiente, los resultados de esta investigación no solo interesan a especialistas; también

interpelan a quienes, desde movimientos sociales, iglesias de base, comunidades educativas y espacios de militancia, buscan comprender y transformar las condiciones de opresión que habitan. De manera que la investigación no solo llena un vacío académico; ofrece también un espejo en el que las sociedades latinoamericanas pueden reconocer las raíces profundas de su malestar.

El objetivo general de este estudio es analizar críticamente la dominación política después de Cristo en América Latina a partir de 2025, desde la perspectiva de la filosofía de la ocupación, para proponer un alcance normativo que contribuya a la descolonización de las categorías políticas.

En términos específicos, nos proponemos, aclarar el significado de conceptos clave como dominación, ocupación, colonialidad y teología política, mostrando sus vínculos y tensiones. Así mismo, contrastar las principales teorías de la dominación —desde el liberalismo político hasta la crítica decolonial— para evaluar sus supuestos, alcances y límites frente al contexto latinoamericano.

Reconstruir dialécticamente las relaciones entre la herencia cristiana y las prácticas de ocupación territorial, corporal y epistémica que se observan en la región. Finalmente, proponer un marco normativo justificado que permita juzgar esas prácticas y orientar alternativas liberadoras. Cabe señalar que estos objetivos no se presentan de manera aislada, sino que se entrelazan a lo largo del texto, pues la clarificación conceptual, la comparación teórica y la reconstrucción dialéctica se exigen mutuamente.

Para llevar adelante estos objetivos, el método comparativo resultará indispensable. Contrastaremos, por ejemplo, la concepción liberal de la dominación, que suele reducirla al abuso del poder estatal, con la concepción decolonial, que la entiende como un entramado de colonialidad del poder, del saber y del ser.

Mientras la primera se preocupa por limitar la interferencia estatal y proteger los derechos individuales, la segunda denuncia que tales derechos, en la práctica, operaron históricamente como privilegios de una minoría blanca, masculina y propietaria. En la misma línea, compararemos la

noción de soberanía de Carl Schmitt con la de necropolítica de Achille Mbembe; Schmitt (2009) definió al soberano como quien decide el estado de excepción (p. 13), y Mbembe (2011) mostró que, en las colonias, esa excepción se volvió permanente, transformando la soberanía en derecho de matar (p. 30). Esta comparación revelará que la dominación después de Cristo no es una simple continuación de la teología política europea, sino una forma específica de ocupación que combina la excepción jurídica con la gestión diferencial de la vida. Por lo tanto, el método comparativo no solo enriquecerá el análisis, sino que permitirá identificar consecuencias normativas distintas para la acción política.

El método reorganizativo, por su parte, nos obligará a clarificar los conceptos centrales, ordenando sus supuestos, inferencias y delimitaciones. Tomemos, por ejemplo, el concepto de "ocupación". En el lenguaje corriente, ocupar suele asociarse a la presencia militar extranjera; sin embargo, desde la filosofía de la ocupación, el término abarca también la ocupación de los imaginarios, la ocupación de los territorios por el extractivismo y la ocupación de los cuerpos por el trabajo precario. Agamben (2003) ha mostrado que el estado de excepción se ha convertido en paradigma de gobierno, de modo que la distinción entre normalidad y emergencia se desvanece (p. 11).

Esta clarificación conceptual resulta crucial, porque si no comprendemos la amplitud del término, corremos el riesgo de invisibilizar formas de dominación que no se manifiestan como coerción física directa. Asimismo, reorganizaremos la teoría política disponible en torno a tres ejes: primero, la relación entre soberanía y sacrificio; segundo, la producción de subjetividades coloniales; y tercero, las prácticas de resistencia que interrumpen la lógica ocupacional.

De este modo, la reorganización conceptual no será un mero ejercicio taxonómico, sino una operación crítica que desnude los presupuestos ocultos de los discursos dominantes.

Ahora bien, el análisis conceptual de la expresión "después de Cristo" exige una atención especial. No se trata de una referencia cronológica ingenua, sino de una categoría teológico-política que atraviesa la comprensión occidental del tiempo, la

autoridad y la historia. Schmitt (2009) lo formuló con una frase célebre: "Todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados" (p. 37). De ahí que la secularización no signifique, en absoluto, el abandono de la religión, sino su desplazamiento hacia categorías como soberanía, decisión, milagro o providencia.

En América Latina, este desplazamiento adquiere una coloración particular, pues el cristianismo llegó como brazo legitimador de la conquista y se instaló en el corazón de las instituciones coloniales. Así, la idea de un tiempo lineal y progresivo, heredada de la escatología cristiana, sigue organizando las narrativas del desarrollo y la modernización que justifican la ocupación de territorios y saberes.

Por lo tanto, cuando hablamos de dominación después de Cristo, hablamos de una matriz simbólica que convierte la dominación en salvación, el sufrimiento en prueba y la obediencia en virtud. Esta operación conceptual resulta fundamental para entender por qué, aún en contextos formalmente seculares, persisten formas de sumisión que parecen contar con el respaldo de un orden sagrado.

El enfoque dialéctico nos impide caer en la trampa de presentar la dominación como un poder absoluto e incontrastable. Por el contrario, siguiendo a Fanon (2009), la ocupación colonial genera necesariamente su propia negación: la rebelión de los condenados de la tierra (p. 29). De igual manera, Freire (2005) insistió en que la liberación no es un regalo de los opresores, sino una conquista de los oprimidos que, al tomar conciencia de su situación, se transforman en sujetos de su propia historia (p. 43).

Esta tensión dialéctica entre dominación y resistencia atraviesa el contexto latinoamericano de 2025, donde, frente a la avanzada extractivista y autoritaria, florecen experiencias de autonomía territorial, feminismos comunitarios y economías solidarias.

No obstante, sería un error idealizar esas resistencias o suponer que escapan por completo a la lógica que combaten; precisamente por ello, la dialéctica exige un análisis matizado que reconozca avances y contradicciones. En este sentido, la dominación después de Cristo no es una condena metafísica,

sino una configuración histórica que puede ser transformada, aunque nunca de manera espontánea ni sin costo. En consecuencia, la dialéctica entre dominación y resistencia es el corazón palpitante de este ensayo, un corazón que late con fuerza en las calles, los campos y las fronteras del continente.

En el horizonte de 2025, la ocupación adopta formas que desbordan los marcos tradicionales de la soberanía territorial. La digitalización de la vida ha dado lugar a una ocupación algorítmica que clasifica, vigila y gobierna a las poblaciones mediante plataformas y bases de datos; los migrantes, por ejemplo, son rastreados y deportados con una eficiencia que evoca los peores capítulos del control colonial.

Asimismo, el capital financiero ocupa territorios sin necesidad de ejércitos: los fondos de inversión compran tierras, aguas y servicios públicos, expulsando a las comunidades con la complicidad de marcos legales diseñados a su medida. Human Rights Watch (2025) ha documentado cómo las políticas de seguridad ciudadana en varios países de la región han derivado en ejecuciones extrajudiciales y criminalización de la protesta, configurando un estado de excepción permanente (p. 3).

Frente a este panorama, la filosofía de la ocupación adquiere una urgencia renovada, pues permite nombrar lo que el discurso tecnocrático oculta: que la dominación no cesó, sino que se volvió más abstracta, más silenciosa y, por ello, más difícil de combatir. La comprensión de estas nuevas modalidades exige, además, una sensibilidad atenta a la dimensión afectiva del poder, que se inscribe en los cuerpos, los vínculos y las esperanzas.

En definitiva, este estudio se propone contribuir al conocimiento de la dominación política después de Cristo en América Latina a partir de 2025, articulando la filosofía política con la crítica decolonial y la filosofía de la ocupación. El alcance normativo que defenderemos no se limita a denunciar las injusticias; aspira, más bien, a justificar un horizonte ético-político de descolonización integral, entendida como la restitución de las condiciones materiales, epistémicas y espirituales para una vida digna. Para ello, nos apoyaremos en el principio de que ninguna dominación puede ser legítima si se sostiene sobre la ocupación de cuerpos y territorios, un

principio que, lejos de ser abstracto, encuentra eco en las luchas concretas de los pueblos latinoamericanos.

La utilidad académica de este trabajo reside, por una parte, en la clarificación conceptual que ofrece; por otra, en la posibilidad de tender puentes entre disciplinas y tradiciones que suelen permanecer aisladas. Asimismo, confiamos en que los resultados del análisis serán relevantes para docentes, estudiantes y activistas que buscan herramientas para comprender y resistir las formas actuales de dominación.

Al final, la apuesta es sencilla, aunque ambiciosa: pensar la política desde el lugar de los ocupados, no para celebrar la victimización, sino para abrir caminos de liberación. Con ello, esperamos contribuir a una conversación más amplia sobre el futuro de la democracia, la justicia y la vida en común en una región que, pese a todo, no ha dejado de soñar.

La dominación política en el Imperio Romano

La incógnita central se describió en los anteriores párrafos, no solamente de carácter historiográfica, sino teológico-política: ¿de qué modo la herencia cristiana, leída como un "después de Cristo" secularizado, configura las formas actuales de dominación en América Latina a partir de 2025?

Para responderla, conviene partir de una tesis: dicha dominación no constituye un residuo premoderno, sino una ocupación ontológica que administra la vida como mera supervivencia.

Esta visión exige desmontar la aparente secularidad del poder y reconocer que los conceptos de soberanía, sacrificio y obediencia siguen operando en la gobernanza contemporánea. No se trata, por tanto, de un análisis confesional; se trata de una crítica de la matriz simbólica que legitima el orden.

En América Latina, esa matriz se encarnó históricamente en la conquista y hoy se metamorfosea en discursos de desarrollo, seguridad y mercado. Las rutas de incógnita que exploraremos atraviesan, pues, la teología política, la colonialidad del poder y la filosofía de la ocupación. Cada una de ellas exige una clarificación conceptual y una confrontación dialéctica con las

resistencias.

La segunda incógnita concierne al vínculo entre colonialidad del poder y ocupación. Quijano mostró que la colonialidad articula raza, trabajo y Estado en un patrón global de dominación que persiste después de las independencias formales. Esta tesis permite responder por qué la ocupación de América Latina nunca terminó: tan solo cambió de vestimenta, adoptando la máscara del desarrollo, la legalidad extractivista y la gobernanza securitaria.

La dominación política, en consecuencia, no se reduce al ejercicio directo de la fuerza estatal; incluye la producción de subjetividades, la colonización del imaginario y la captura de los espacios de deliberación colectiva.

En 2025, esta ocupación se manifiesta en los territorios indígenas cercados por megaproyectos, en los barrios pobres criminalizados y en los cuerpos migrantes arrojados al desierto. La categoría de ocupación debe ampliarse: no solo hay ocupación territorial, sino también ontológica y epistémica. Esta ampliación conceptual es una de las rutas de incógnita que el escrito anuncia y que exige clarificación metodológica. De lo contrario, se invisibilizan formas de dominación que no se presentan como coerción física directa pero que resultan igualmente crueles.

La tercera incógnita remite a la teología política y su relación con la soberanía. Schmitt afirmó que todos los conceptos significativos del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados; desde esta clave, la secularización no implica abandono de la religión, sino su desplazamiento hacia categorías políticas. En América Latina, esa secularización adquirió una coloración colonial, pues el cristianismo fue brazo legitimador de la conquista y se instaló en el corazón de las instituciones.

Por tanto, la idea de un tiempo lineal y progresivo, heredada de la escatología cristiana, sigue organizando las narrativas del desarrollo y la modernización que justifican la ocupación de territorios y saberes. La dominación después de Cristo funciona, entonces, como una matriz simbólica que convierte la dominación en salvación, el sufrimiento en prueba y la obediencia en virtud. Esta operación conceptual es

fundamental para entender por qué, aún en contextos formalmente seculares, persisten formas de sumisión que parecen contar con el respaldo de un orden sagrado.

Responder a esta incógnita exige comparar la noción de soberanía de Schmitt con la necropolítica de Mbembe, mostrando que en las colonias la excepción se volvió permanente y la soberanía se transformó en derecho de matar. Así, la herencia cristiana no es un simple telón de fondo, sino un dispositivo activo de legitimación.

La cuarta incógnita apunta a la coyuntura de 2025, marcada por una triple crisis económica, ecológica y de legitimidad política. Los datos de la CEPAL muestran estancamiento productivo y crecimiento proyectado por debajo del 2%, mientras Oxfam advierte que la riqueza de los más ricos creció de manera obscena.

Estos indicadores no son cifras abstractas: constituyen la materia viva de una dominación que se siente en la piel y en la mesa de cada hogar. La crisis se gobierna mediante un discurso que convierte la excepcionalidad en regla y la seguridad en pretexto para restringir libertades.

El extractivismo minero y agroindustrial continúa despojando territorios, y las democracias formales muestran signos de agotamiento frente al avance de proyectos autoritarios y tecnocráticos. En este escenario, la dominación se vuelve más sofisticada: ya no se presenta como dictadura abierta, sino como gobernanza de la crisis.

Esta ruta de incógnita obliga a preguntar cómo la herencia cristiana y la ocupación colonial convergen en las formas actuales de administración de la vida. La filosofía de la ocupación debe nombrar lo que el discurso tecnocrático oculta, mostrando que la dominación no cesó, sino que se volvió más abstracta, silenciosa y difícil de combatir.

La quinta incógnita se refiere a la necropolítica como lógica de la ocupación tardía. Mbembe ha mostrado que la ocupación colonial instaura un poder que decide quién puede vivir y quién debe morir, reduciendo a ciertos grupos a la condición de muertos vivientes. En América Latina, esa lógica se advierte en los territorios indígenas cercados por represas, en los barrios pobres criminalizados y en los cuerpos migrantes arrojados al

desierto. La ocupación no solo opera mediante la muerte; también lo hace a través de la asimilación cultural, la dependencia económica y la subordinación jurídica.

Por eso, la dominación después de Cristo no puede entenderse sin atender a la gestión diferencial de la vida: hay cuerpos sacrificables y cuerpos elegidos para la vida plena. Esta jerarquía sacrificial remite directamente a la matriz teológico-política cristiana, que históricamente distinguió entre elegidos y condenados.

En 2025, esa distinción se reactualiza mediante políticas de seguridad ciudadana que derivan en ejecuciones extrajudiciales y criminalización de la protesta, configurando un estado de excepción permanente. Responder a esta incógnita exige, por tanto, analizar las prácticas concretas de sacrificio y su justificación simbólica.

La sexta incógnita concierne a la comparación entre la concepción liberal y la decolonial de la dominación. El liberalismo político tiende a reducir la dominación al abuso del poder estatal y se preocupa por limitar la interferencia y proteger los derechos individuales.

Sin embargo, la crítica decolonial denuncia que tales derechos operaron históricamente como privilegios de una minoría blanca, masculina y propietaria. Esta comparación revela que la dominación después de Cristo no se limita a la relación entre Estado y ciudadano, sino que atraviesa la economía, la cultura y el saber. Mientras el liberalismo supone un sujeto abstracto e igual, la colonialidad del poder evidencia que ese sujeto fue construido sobre la negación de los pueblos colonizados, a quienes se impuso la categoría de bárbaros.

Por tanto, la ruta de incógnita anunciada exige evaluar los supuestos, alcances y límites de cada posición. Solo así se puede evitar la trampa de reproducir, incluso en el gesto de criticar, las mismas categorías que se pretenden cuestionar. La filosofía política crítica debe, pues, confrontar posiciones opuestas para revelar tensiones conceptuales y prácticas.

La séptima incógnita aborda la relación entre soberanía, excepción y ocupación permanente. Schmitt definió al soberano como quien decide el estado de excepción; Agamben añadió que el estado de excepción se ha convertido en paradigma de

gobierno. En las colonias, como mostró Mbembe, esa excepción se volvió permanente, transformando la soberanía en derecho de matar.

Esta tríada conceptual resulta indispensable para comprender la dominación después de Cristo en América Latina: la excepción jurídica no es una suspensión provisional del orden, sino una modalidad permanente de administración de la vida. Los marcos legales extractivistas, las políticas de seguridad ciudadana y la gobernanza de la crisis operan todos bajo una lógica excepcional que suspende derechos en nombre del desarrollo o la emergencia.

La ocupación, entonces, no es un hecho consumado, sino un proceso en marcha que se reactualiza cada vez que una comunidad pierde el control sobre sus recursos, su lengua o su memoria. Esta incógnita exige clarificar que la dominación no se ejerce solo contra el territorio, sino también contra el tiempo y la posibilidad de futuro. La descolonización debe, por tanto, interrumpir esa excepción permanente y restituir la normalidad democrática como proyecto de vida común.

La octava incógnita se refiere a la ocupación epistémica y la producción de subjetividades. La colonialidad del saber, tal como la analizan Mignolo y Walsh, no es un simple efecto secundario de la dominación; es un dispositivo que define qué cuenta como conocimiento, quién puede producirlo y qué experiencias son validadas.

En América Latina, la herencia cristiana contribuyó a esta ocupación epistémica al imponer una jerarquía entre almas racionales y cuerpos bárbaros, entre palabra revelada y saberes indígenas. Esa jerarquía persiste hoy en la sacralización del mercado y en la naturalización de la autoridad, que descalifican las cosmovisiones no occidentales como atrasadas o irracionales.

La ocupación epistémica opera mediante la asimilación cultural, la dependencia académica y la subordinación lingüística, silenciando las memorias y las lenguas que podrían interrumpir el orden colonial. Responder a esta incógnita exige, por tanto, una desobediencia epistémica que cuestione las categorías mismas del pensamiento occidental. La filosofía política debe asumir una escucha del otro oprimido, no desde

un saber abstracto que se impone desde arriba, sino desde el reconocimiento de la dignidad epistémica de los pueblos. Solo así se puede desmontar la colonialidad que sigue ocupando los imaginarios y las subjetividades.

La novena incógnita concierne al extractivismo como forma de ocupación legalizada. El discurso del desarrollo ha servido históricamente para justificar la expropiación de territorios y la destrucción de la naturaleza, presentando la extracción de recursos como progreso y bienestar.

En 2025, el extractivismo minero y agroindustrial continúa despojando territorios con la complicidad de marcos legales diseñados a su medida. La legalidad extractivista no es un simple instrumento técnico; es una máscara que convierte la ocupación en inversión, el despojo en oportunidad y la resistencia en obstáculo al desarrollo.

Esta operación teológico-política se apoya en la narrativa lineal del progreso heredada de la escatología cristiana, que sacraliza el mercado y la acumulación. Las comunidades indígenas y campesinas son presentadas como sacrificios necesarios para el bien común, mientras sus territorios son ocupados por empresas transnacionales y fondos de inversión.

La dominación después de Cristo se manifiesta aquí como una ocupación ontológica que convierte la vida en mera supervivencia administrada.

Responder a esta incógnita exige denunciar la complicidad entre derecho, capital y teología política, y proponer una legalidad alternativa fundada en los derechos de la naturaleza y de los pueblos.

La décima incógnita aborda las formas digitales y algorítmicas de la ocupación en el horizonte de 2025. La digitalización de la vida ha dado lugar a una ocupación algorítmica que clasifica, vigila y gobierna a las poblaciones mediante plataformas y bases de datos. Los migrantes son rastreados y deportados con una eficiencia que evoca los peores capítulos del control colonial; los trabajadores de plataformas son sometidos a una vigilancia constante que erosiona su autonomía.

El capital financiero ocupa territorios sin necesidad de ejércitos: los fondos de inversión compran tierras, aguas y

servicios públicos, expulsando a las comunidades con la complicidad de marcos legales. Human Rights Watch ha documentado cómo las políticas de seguridad ciudadana en varios países de la región derivan en ejecuciones extrajudiciales y criminalización de la protesta, configurando un estado de excepción permanente. Esta ocupación digital no es menos violenta por ser abstracta; al contrario, su invisibilidad la vuelve más difícil de combatir.

La filosofía de la ocupación debe, por tanto, actualizar sus categorías para nombrar estas modalidades contemporáneas de control. Responder a esta incógnita exige una crítica de la razón algorítmica y una defensa de la soberanía digital de los pueblos.

La undécima incógnita se refiere a la producción de subjetividades sacrificiales y obedientes. La matriz teológico-política cristiana no solo legitima la dominación externa; también moldea la interioridad de los sujetos, enseñándoles a aceptar el sufrimiento como prueba y la obediencia como virtud.

En América Latina, esta subjetividad fue históricamente inculcada mediante la evangelización colonial y se reproduce hoy a través de discursos públicos que invocan a Dios en las campañas electorales, sacralizan el mercado y naturalizan la familia patriarcal. Los cuerpos de las mujeres, los pueblos indígenas y los trabajadores precarios son construidos como sacrificables, mientras que los elegidos para la vida plena se presentan como merecedores de privilegios.

Esta subjetividad no es un simple engaño ideológico; es una forma de ocupación ontológica que captura el deseo, la esperanza y la memoria. Responder a esta incógnita exige una crítica de la economía afectiva del poder y una pedagogía de la liberación que desactive los dispositivos de sumisión. Freire insistió en que la liberación no es un regalo de los opresores, sino una conquista de los oprimidos que se transforman en sujetos de su propia historia. Por tanto, la descolonización de la subjetividad es una tarea central de la filosofía política crítica.

La duodécima incógnita concierne a la dialéctica entre dominación y resistencia. Fanon mostró que la ocupación colonial genera necesariamente su propia negación: la rebelión de los condenados de la tierra. Freire, por su parte, insistió en

que la liberación no es un regalo de los opresores, sino una conquista de los oprimidos. Esta tensión dialéctica atraviesa el contexto latinoamericano de 2025, donde, frente a la avanzada extractivista y autoritaria, florecen experiencias de autonomía territorial, feminismos comunitarios y economías solidarias. No obstante, sería un error idealizar esas resistencias o suponer que escapan por completo a la lógica que combaten. La dialéctica exige un análisis matizado que reconozca avances y contradicciones, sin celebrar la victimización ni ocultar las tensiones internas de los movimientos. La dominación después de Cristo no es una condena metafísica, sino una configuración histórica que puede ser transformada, aunque nunca de manera espontánea ni sin costo. Esta incógnita obliga a preguntar cómo las resistencias pueden interrumpir la lógica ocupacional sin reproducir sus categorías. La filosofía de la ocupación debe, por tanto, acompañar críticamente esas luchas, reconociendo que en ellas late la posibilidad de un orden político no sacrificial.

La decimotercera incógnita remite al alcance normativo y al horizonte ético-político que el escrito anuncia. No basta con denunciar las injusticias; es necesario justificar un principio que permita juzgar las prácticas de dominación y orientar alternativas liberadoras. El escrito sugiere que ninguna dominación puede ser legítima si se sostiene sobre la ocupación de cuerpos y territorios. Este principio, lejos de ser abstracto, encuentra eco en las luchas concretas de los pueblos latinoamericanos por la tierra, el agua, la lengua y la memoria. La descolonización integral debe entenderse como la restitución de las condiciones materiales, epistémicas y espirituales para una vida digna. Ello implica no solo redistribuir la riqueza, sino también desmontar las categorías teológico-políticas que naturalizan el sacrificio y la obediencia. El horizonte normativo debe incluir una crítica de la soberanía como derecho de matar y una defensa de la vida como criterio último de la política. Esta ruta de incógnita exige, además, una ética de la escucha que parta del otro oprimido, tal como Dussel lo formula en su filosofía de la liberación. Solo así se puede construir una democracia que no sea mera administración de la muerte, sino espacio de vida en común. La decimocuarta

incógnita se refiere a las rutas metodológicas que el escrito anuncia: los métodos comparativo y reorganizativo, así como el enfoque dialéctico-crítico. El método comparativo permite contrastar la concepción liberal de la dominación con la decolonial, mostrando sus supuestos, alcances y límites.

El método reorganizativo obliga a clarificar conceptos como ocupación, colonialidad y teología política, ordenando sus inferencias y delimitaciones. Esta clarificación resulta crucial, porque si no comprendemos la amplitud del término ocupación, corremos el riesgo de invisibilizar formas de dominación que no se manifiestan como coerción física directa.

El enfoque dialéctico, por su parte, impide presentar la dominación como un poder absoluto e incontrastable, reconociendo las resistencias que la enfrentan. La teoría crítica, como sostenía Horkheimer, no se contenta con describir el mundo tal como es; aspira a emanciparlo, sacando a la luz las contradicciones que el orden dominante oculta.

En consecuencia, responder a las rutas de incógnita exige una práctica filosófica que no se limite a la erudición, sino que se comprometa con la transformación de las condiciones de opresión. Esta dimensión metodológica es, en sí misma, una toma de posición política.

En concreto, la decimoquinta incógnita abre el campo a los límites y las aperturas de esta investigación. El escrito reconoce que la dominación después de Cristo no es un tema académico más, sino la condición que atraviesa la existencia cotidiana de millones de personas. Por ello, la filosofía política que lo aborda debe mantenerse alerta frente a la tentación de reproducir las categorías que critica.

Las rutas de incógnita anunciadas no se cierran con una respuesta definitiva; se abren como un programa de investigación y de acción que exige seguir escuchando a los pueblos ocupados.

El año 2025 no es un punto de llegada, sino un umbral en el que convergen crisis múltiples y entrelazadas, pero también resistencias creativas y memorias insurgentes. La apuesta final es pensar la política desde el lugar de los ocupados, no para celebrar la victimización, sino para abrir caminos de liberación. Con ello, este ejercicio no pretende agotar el problema, sino

contribuir a una conversación más amplia sobre el futuro de la democracia, la justicia y la vida en común. La dominación después de Cristo puede ser transformada si la crítica filosófica se atreve a mirar de frente sus fundamentos teológico-políticos y a acompañar las luchas que ya están en marcha.

Ahora bien, hay un gran salto de la dominación de la sociedad de aquellos primeros días de Cristo a la civilización que se gesta y da forma al denominado Imperio Romano.

Hoy día, año 2026 cuando se escribe este ensayo, América Latina asiste a nuevas formas de ocupación territorial, endeudamiento soberano y disputas por los recursos estratégicos, la pregunta por la dominación política no puede permanecer sepultada en los manuales de historia antigua.

Se trata, por el contrario, de un problema vivo, que reaparece con una inquietante familiaridad: las tropas que aseguran rutas comerciales, los administradores que reorganizan comunidades, las narrativas que naturalizan el orden imperial.

El Imperio Romano constituye, en este sentido, un laboratorio privilegiado para examinar cómo se construye, se legitima y se reproduce la dominación política. Max Weber definió la dominación como "la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas" (Weber, 1922/2014, p. 695), y esa definición, fría y precisa, permite iniciar un recorrido que no se limita al dato arqueológico, sino que interroga las estructuras conceptuales y normativas del poder.

El territorio de este trabajo se inscribe en la filosofía política, cuya metodología exige ante todo una clarificación conceptual: no basta con describir hechos, sino que resulta imprescindible desmontar las categorías mediante las cuales una época se piensa a sí misma.

Por ello, el estudio se ocupa de la dominación política durante los inicios y el desarrollo del Imperio Romano, entendiendo que allí se forjaron nociones de soberanía, ocupación, paz y administración que todavía resuenan en el presente latinoamericano. La relevancia del tema no es meramente erudita: si se comprende cómo Roma transformó la violencia en derecho, el saqueo en misión civilizatoria y la

conquista en destino histórico, se dispondrá de herramientas conceptuales para leer las formas contemporáneas de dominación.

Además, la filosofía política procede por la vía del análisis conceptual, construyendo razones a favor o en contra de una tesis, identificando premisas y evaluando su coherencia, tal como se hará en las páginas siguientes.

La literatura sobre el Imperio Romano ha subrayado, desde hace décadas, que la dominación imperial no fue únicamente un asunto de legiones y gobernadores. Ronald Syme (1939/1989) afirmó con ironía punzante que "la constitución romana era una pantalla y una farsa" (p. 15), dando a entender que las instituciones republicanas sirvieron para ocultar una concentración monárquica del poder.

De igual modo, Paul Zanker (1988/1992) mostró cómo Augusto empleó un programa visual y arquitectónico para legitimar su autoridad, mientras que Clifford Ando (2000) analizó los mecanismos ideológicos que generaron lealtad provincial. Estas investigaciones permiten partir de lo conocido: Roma no solo dominó mediante la fuerza, sino también mediante el derecho, la religión, la lengua y la imagen. Sin embargo, la historiografía clásica ha tendido a describir esos mecanismos sin interrogarlos desde una filosofía política que ponga en cuestión la naturalización del orden imperial.

Por otra parte, la filosofía latinoamericana de la ocupación ha desarrollado un vocabulario crítico sumamente potente. Aníbal Quijano (2000) sostuvo que "la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista" (p. 342), con lo cual desplazó la atención desde la colonización histórica hacia una matriz de dominación que persiste después de las independencias.

Enrique Dussel (1977/2011) añadió que "el Otro, el oprimido, aparece como no-ser, como nada, ante la totalidad dominadora" (p. 78), y Walter Mignolo (2011) insistió en que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, no un simple residuo. En la misma línea, Boaventura de Sousa Santos (2009) ha defendido que "no hay justicia social global sin justicia cognitiva global" (p. 12). Estos aportes ofrecen un marco ético y epistémico para pensar la dominación no como episodio, sino

como estructura.

Ahora bien, y aquí se encuentra el nicho que este estudio quiere ocupar, las dos tradiciones anteriores han permanecido en gran medida separadas. Los historiadores del mundo romano suelen tratar la ideología imperial como un fenómeno antiguo, mientras que los filósofos de la ocupación latinoamericana se concentran en la modernidad colonial, sin volver la mirada hacia Roma.

A pesar de ello, las analogías conceptuales son notables: la romanización como discurso civilizatorio, la paz imperial como pacificación violenta, la concesión de ciudadanía como técnica de integración desigual. Por lo tanto, la pregunta de investigación que se propone responder es la siguiente: ¿qué operadores conceptuales de la filosofía de la ocupación latinoamericana permiten releer, de manera crítica y no anacrónica, la dominación política al comienzo y durante el Imperio Romano? Esta pregunta busca revelar tensiones conceptuales y prácticas, no establecer una identidad falsa entre épocas.

Ocupar ese nicho exige, en consecuencia, un propósito definido: confrontar dialécticamente las categorías romanas de dominación con las categorías críticas latinoamericanas, a fin de proponer un alcance normativo debidamente justificado. El método es el dialéctico-crítico, que no se limita a acumular citas, sino que enfrenta posiciones opuestas para revelar sus tensiones y sus presupuestos.

Para ello, el texto se estructurará en tres fases: delimitar el territorio, encontrar un nicho y ocupar ese nicho, tal como se ha venido haciendo. Igualmente, se recurrirá a fuentes académicas, informativas y audiovisuales, entre ellas las síntesis históricas de CrashCourse (2012), no como adorno erudito, sino como materiales que permiten contrastar la narrativa divulgativa con la crítica filosófica. De esta manera, no se ofrece un collage de citas, sino una argumentación coherente que prepara el desarrollo del problema.

Conviene aclarar, en primer lugar, el concepto de dominación. Max Weber (1922/2014) distinguió entre poder y dominación, y situó en esta última la probabilidad de obediencia, lo cual implica que la dominación no es pura

coerción, sino una relación social dotada de sentido. Michel Foucault (1975/2002) complementó esa perspectiva al señalar que "el poder se ejerce más que se posee, no es el 'privilegio' adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas" (p. 33).

Asimismo, Antonio Gramsci (1975) introdujo la noción de hegemonía para explicar cómo la dominación se combina con la dirección intelectual y moral, de modo que los grupos subalternos pueden consentir activamente su propia subordinación. Estas herramientas conceptuales resultan indispensables para no reducir el dominio romano a una simple conquista militar.

En los comienzos del Imperio Romano, la dominación política asumió una forma particularmente ambigua. Augusto no se presentó como un monarca, sino como restaurador de la república, y sin embargo concentró en sus manos el mando militar, el control de las provincias y la autoridad religiosa. La fachada institucional funcionó como un dispositivo de legitimación, pues las élites romanas podían conservar la ilusión de la continuidad republicana mientras obedecían a un régimen personal.

La dominación, por tanto, no se impuso únicamente mediante la violencia, sino mediante una compleja ingeniería jurídica y simbólica que hacía aparecer el nuevo orden como necesario, natural e incluso deseable. De ahí que los historiadores hablen de revolución, pero también de restauración, y de ahí que sea tan difícil captar la especificidad del fenómeno sin una filosofía política atenta a las máscaras del poder.

Durante el Imperio, la dominación se expandió territorialmente y se consolidó mediante lo que los romanos llamaron pax Romana. Esa paz, sin embargo, tenía un rostro brutal. Tácito (c. 98 d.C./2006) puso en boca de un jefe caledonio una frase que se ha vuelto emblema de la crítica al imperialismo: "Donde crean un desierto, lo llaman paz" (p. 67).

La frase condensa la tensión dialéctica entre la justificación oficial y la experiencia de los pueblos ocupados. Por un lado, Roma ofrecía caminos, acueductos, derecho y protección; por otro, imponía tributos, reclutamientos, desplazamientos y

jerarquías culturales. No obstante, la eficacia de la dominación romana consistió en que los beneficios materiales y simbólicos crearon capas intermedias que se identificaban con el imperio, mientras las formas de resistencia eran estigmatizadas como barbarie o rebelión irracional.

La maquinaria ideológica del Imperio merece una atención especial. Virgilio (19 a.C./2008) formuló el programa imperial en versos inolvidables: "Tú, romano, recuerda regir a los pueblos con tu imperio; estas serán tus artes: imponer costumbres de paz, perdonar a los sometidos y abatir a los soberbios" (Eneida, VI, 851-853). Paul Zanker (1988/1992) demostró cómo Augusto utilizó monumentos, monedas y rituales para difundir ese programa, convirtiendo el espacio urbano en un escenario de propaganda.

La religión imperial, el culto al emperador y la arquitectura conmemorativa no eran simples adornos, sino tecnologías de dominación que producían consenso. Así que la ideología romana no debe verse como mera falsedad, sino como un modo de estructurar la percepción del mundo, de definir quién pertenecía a la civilización y quién quedaba fuera de ella.

Desde la filosofía de la ocupación latinoamericana, esa operación romana adquiere un sentido perturbador. La construcción de un "otro" bárbaro, la misión civilizatoria, la pacificación de territorios rebeldes y la integración selectiva de élites nativas recuerdan, con las debidas mediaciones históricas, los mecanismos de la colonialidad descritos por Quijano (2000) y Mignolo (2011). Dussel (1977/2011) ayuda a comprender que el dominador romano, al igual que el conquistador moderno, negaba la alteridad del vencido, lo reducía a no-ser, a materia moldeable para sus propios fines.

Por supuesto, no se trata de afirmar que Roma sea lo mismo que el colonialismo moderno; sería anacrónico y conceptualmente tosco. Se trata, más bien, de identificar homologías estructurales: la dominación como ocupación continuada, no como acontecimiento puntual, y la construcción de una totalidad que se presenta como único orden racional posible.

La confrontación dialéctica entre ambas constelaciones

conceptuales revela tensiones que enriquecen el análisis. Roma prometió universalidad y ciudadanía, pero mantuvo jerarquías entre itálicos, provinciales y esclavos; la ocupación latinoamericana contemporánea promete desarrollo, seguridad o modernización, pero reproduce desigualdades territoriales y epistémicas.

De Sousa Santos (2009) recuerda que la justicia cognitiva es inseparable de la justicia social, lo cual obliga a preguntarse quién define los términos del debate, quién habla y quién queda reducido al silencio.

En ambos casos, la dominación no se reduce al control militar, sino que incluye la capacidad de fijar los criterios de humanidad, racionalidad y progreso. Esta constatación produce una inquietud ética, pero también permite desnaturalizar el orden imperial y abrir la puerta a una crítica normativa.

El alcance normativo que se propone, debidamente justificado, puede formularse así: toda dominación política que se ejerza mediante la ocupación, la negación del otro y la imposición de una paz que encubre violencia sistemática debe ser rechazada, no solo por sus consecuencias, sino por su estructura misma.

Hannah Arendt (1951/2006) observó que "el imperialismo nació cuando la clase dominante de la producción capitalista chocó contra las fronteras nacionales de su expansión económica" (p. 180), y aunque su análisis se refiere a la modernidad, ilumina el vínculo entre expansión ilimitada y dominación.

De ahí que la crítica no pueda contentarse con denunciar los abusos, sino que deba cuestionar los presupuestos que hacen aparecer la ocupación como inevitable. En consecuencia, el estudio reivindica un horizonte normativo de justicia democrática, pluralidad epistémica y respeto por la exterioridad del otro.

A todas estas, las lecturas más culturales de Zanker (1988/1992) y Ando (2000), permiten mostrar que la dominación romana fue a la vez política, jurídica, estética y epistémica. Del mismo modo, se pondrán en tensión las categorías de Quijano (2000), Dussel (1977/2011) y Mignolo (2011) con el material histórico romano, no para forzar

equivalencias, sino para detectar los límites y las posibilidades de una crítica postcolonial aplicada al mundo antiguo. La honestidad intelectual exige reconocer que este ejercicio es incómodo, pues perturba tanto las certezas de la filología clásica como las de cierta teoría decolonial.

En un aspecto puntual, el recorrido propuesto no pretende cerrar el debate, sino abrirlo con mayor rigor. Si la dominación romana se asemeja a la ocupación contemporánea, no es porque la historia se repita, sino porque ciertos modos de justificar la desigualdad, la violencia y el silenciamiento del otro reaparecen bajo ropajes distintos. En lo que va de 2026, cuando en América Latina se discuten nuevamente los límites de la soberanía, la extracción de recursos y los derechos de los pueblos, volver a Roma no es un gesto de nostalgia académica, sino una manera de afilar la mirada.

A todas estas, conviene recordar que el conocimiento histórico y filosófico no puede ser neutral: quien describe la dominación ya está tomando posición frente a ella. Este estudio asume esa responsabilidad y se propone contribuir a una filosofía política que no celebre la paz de los vencedores, sino que escuche la voz de quienes fueron reducidos al desierto.

Para abordar la dominación política en los inicios del Imperio romano conviene aclarar qué se entiende por dominación: no solo el ejercicio de la fuerza, sino también la capacidad de orientar creencias, lealtades y prácticas colectivas. En este sentido, la filosofía política exige un análisis conceptual que distinga términos como potestas, auctoritas e imperium, y que no confunda la imposición desnuda con la legitimidad. Los autores en los que se apoya esta reflexión, Paul Zanker y Clifford Ando, ofrecen lecturas culturales que permiten observar cómo el poder se volvió visible, comunicable y, en cierto modo, deseable. No se trata, por tanto, de una mera historia de conquistas. Más bien, se analiza un entramado simbólico y comunicativo que hacía de la obediencia algo cotidiano. La verdad es que el régimen imperial no podría sostenerse únicamente mediante legiones. Necesitaba que los súbditos lo aceptaran como un orden natural o restaurado. Por consiguiente, conviene examinar de qué manera las imágenes, los rituales y las instituciones produjeron ese consentimiento.

Ahora bien, hablar de consentimiento no equivale a justificar la dominación; solo se describe su funcionamiento. A todas estas, el propósito es comprender el fenómeno antes de enjuiciarlo.

Zanker y Ando representan dos caras complementarias de la misma moneda cultural. Zanker (1992) se concentra en la transformación visual de Roma bajo Augusto; Ando (2000), en cambio, dirige la mirada hacia las provincias y hacia los mecanismos comunicativos que aseguraron la lealtad imperial. Ambos rechazan la idea de que el Imperio se mantuvo solo por la espada.

De hecho, insisten en que la dominación política adquirió una textura simbólica difícil de romper. Zanker, por ejemplo, muestra que las imágenes no eran adornos, sino herramientas con las que se moldeaba la memoria y la identidad. Ando, por su parte, sostiene que la estabilidad imperial dependía de un complejo diálogo entre el centro y las élites locales.

No sorprende, entonces, que ambos hayan renovado el estudio del poder romano al desplazar el foco desde la administración hacia la cultura. En consecuencia, sus trabajos permiten plantear preguntas filosóficas sobre la legitimidad, la creencia y la complicidad. Por añadidura, invitan a pensar la dominación como un fenómeno que involucra emociones, hábitos y sentidos. Aunque sus enfoques no son idénticos, comparten una premisa: el poder necesita ser creído para ser estable.

Zanker (1992) describe que Augusto impulsó una revolución visual sin precedentes. No bastaba con controlar el Senado o las legiones; había que configurar la manera en que los romanos se veían a sí mismos. El autor lo resume al afirmar que “las formas antiguas se emplearon para expresar ideas nuevas” (Zanker, 1992, p. 101). Esta frase captura una operación ideológica sutil: el nuevo régimen monárquico se presentó como restauración republicana. Los templos, las estatuas, las monedas y los relieves repetían un repertorio visual cargado de virtudes tradicionales. Así que la dominación no se imponía como ruptura, sino como regreso a un pasado idealizado. Eso la hacía más difícil de impugnar. Si el poder parecía continuidad legítima, la resistencia quedaba sin un lenguaje propio. Por lo tanto, la lectura de Zanker no es solo estética; es profundamente

política. Revela que la producción de imágenes constituía una forma de gobierno. En la misma línea, permite comprender por qué Augusto invirtió tantos recursos en embellecer Roma. No era vanidad, era estrategia.

Quizá el ejemplo más elocuente de esta política visual sea el Foro de Augusto. Allí, las estatuas de los *summi viri* y las inscripciones elogiosas creaban un relato oficial de la historia romana. Zanker (1992) interpreta ese espacio no como un simple paseo monumental, sino como una lección cívica permanente. Quien lo recorría no podía evitar sentirse parte de una cadena de virtudes que desembocaba en el princeps. La emoción no era accesoria; el orgullo y la reverencia formaban parte del diseño.

Por otra parte, el templo de Marte Ultor recordaba la venganza contra los asesinos de César y, con ello, legitimaba la posición de Augusto como heredero. De ahí que la arquitectura funcionara como un argumento visual. Los ciudadanos aprendían, sin necesidad de discursos, cuál era el orden correcto. En consecuencia, la dominación se inscribía en el cuerpo y en la mirada. Aunque hoy pueda parecer lejano, ese mecanismo sigue siendo inquietantemente familiar. Los regímenes no han dejado de construir relatos espaciales.

Ando (2000) desplaza la atención desde Roma hacia las provincias y propone una tesis que no deja de ser provocadora. Sostiene que el Imperio romano fue, en buena medida, un "*empire of consensus*" (Ando, 2000, p. 6). Con ello no niega la violencia; lo que afirma es que la obediencia duradera dependía de la aquiescencia de los gobernados. Los provinciales no eran meros espectadores pasivos. En realidad, participaban en rituales, juramentos y cultos que renovaban su vínculo con el emperador.

Esa participación generaba un sentimiento de pertenencia y, sobre todo, una expectativa de justicia. La lealtad, entonces, no se compraba solo con exenciones fiscales o privilegios. Se alimentaba también con gestos simbólicos. El uso del derecho y de la lengua latina facilitaba la integración de las élites locales. No obstante, Ando no idealiza ese consenso; lo describe como un entramado de poder. La cuestión filosófica que queda abierta es si ese consenso era libre o fabricado. Ambas cosas

pueden ser ciertas a la vez.

En la lectura de Ando, el Imperio se asemeja a una red comunicativa antes que a una maquinaria puramente militar. El centro necesitaba que sus mensajes llegaran de forma inteligible a comunidades muy diversas. Por eso las monedas, los edictos, las ceremonias y los monumentos cumplían una función parecida: hacían presente al emperador donde no estaba.

La dominación política se volvía, así, una cuestión de mediación. Los gobernadores, los sacerdotes y los notables locales actuaban como traductores del poder imperial. No solo transmitían órdenes; también adaptaban los símbolos a las tradiciones regionales. Ando (2000) denomina a esto un proceso de *"consensus universorum"* (p. 131), retomando una expresión romana que aludía al acuerdo unánime. Ahora bien, semejante unanimidad era, con frecuencia, escenificada.

Por lo tanto, conviene distinguir entre el consenso como práctica y el consenso como representación. Esa distinción conceptual permite evaluar críticamente la legitimidad del orden imperial. En efecto, no es lo mismo asentir tras deliberar que aclamar por costumbre o temor.

Aquí se abre una tensión productiva entre ambos autores. Zanker enfatiza la saturación visual del centro; Ando destaca la interacción comunicativa con la periferia. Uno mira Roma; el otro, las provincias. Sin embargo, no son posiciones excluyentes. Más bien, revelan que la dominación imperial operaba en varios niveles a la vez.

Por una parte, Augusto construía un escenario monumental que lo presentaba como restaurador y padre. Por otra, las comunidades provinciales reinterpretaban ese escenario según sus propios códigos.

El método dialéctico-crítico permite mostrar esta tensión: el poder central buscaba homogeneidad, pero dependía de la mediación local, que introducía variaciones. En consecuencia, la ideología imperial no era un bloque monolítico. Tampoco era un simple engaño. Era un campo de negociación asimétrica, donde las élites obtenían prestigio y los súbditos, protección o sentido.

De ahí que resulte insuficiente hablar solo de propaganda.

La dominación se tejía en una trama de reciprocidades desiguales. Por lo tanto, cualquier juicio normativo debe considerar tanto la agencia de los gobernados como las constricciones estructurales.

El propio Augusto se convirtió en el símbolo central del nuevo orden. Zanker (1992) llega a afirmar que "el princeps se convirtió en el símbolo central del nuevo orden" (p. 85). Su imagen se multiplicó en estatuas, monedas, camafeos y relieves hasta invadir la vida cotidiana.

No era una representación realista; era una imagen idealizada, juvenil y serena, pensada para transmitir estabilidad. En este punto, la dominación política adquiere un matiz casi íntimo. Los súbditos veían el rostro del princeps al comerciar, al acudir al templo o al participar en un banquete. Esa omnipresencia generaba familiaridad y reverencia a un tiempo.

La política, así, se colaba en los gestos más ordinarios. Por añadidura, el título de Augusto y la corona cívica reforzaban la idea de salvador y protector. Todo ello constituía un argumento visual a favor de su autoridad. Aunque no existiera una policía del pensamiento, la repetición incesante de la imagen hacía difícil imaginar una alternativa. En consecuencia, la legitimidad se anclaba en la percepción. Y la percepción, como bien muestra Zanker, era cuidadosamente administrada.

Ando (2000) sostiene que las élites provinciales fueron piezas clave en la maquinaria de dominación. No eran simples colaboracionistas; se sentían, en muchos casos, auténticas beneficiarias del orden imperial. Al obtener ciudadanía, cargos sacerdotales o reconocimiento público, ligaban su prestigio al del emperador. Ese vínculo no era solo instrumental. También les permitía negociar su lugar dentro de una comunidad más amplia.

En la misma línea, los notables locales financiaban templos, juegos y monumentos que exhibían su lealtad. Así, la dominación romana se reproducía desde abajo, con entusiasmo a veces genuino.

Por otra parte, esta integración no eliminaba las jerarquías; las reconfiguraba. Los provinciales podían ascender, pero siempre dentro de un sistema que consagraba la supremacía de

Roma. Por lo tanto, la lealtad provincial era a la vez un recurso y una trampa. La lectura de Ando invita a no subestimar la agencia de los gobernados, sin olvidar las asimetrías de poder. Esa ambivalencia es justamente lo que la vuelve filosóficamente fértil.

El culto imperial ocupa un lugar central en la explicación de Ando. Lejos de ser una superstición impuesta, funcionaba como un lenguaje común de lealtad. Las provincias erigían altares y organizaban fiestas en honor al emperador; con ello expresaban su adhesión y, al mismo tiempo, negociaban su estatus.

La repetición ritual hacía que la dominación pareciera parte del orden natural de las cosas. No hacía falta creer en la divinidad del princeps con fervor teológico. Bastaba con participar.

De ahí que Ando hable de una religión cívica más que de una fe íntima. Esa dimensión performativa es esencial para entender el poder romano. La lealtad se aprendía con el cuerpo, en procesiones, sacrificios y aclamaciones.

En consecuencia, la dominación no era solo cuestión de ideas; era una disciplina emocional. Ahora bien, desde la filosofía política cabe preguntar si la repetición ritual anula la reflexión crítica. No necesariamente, pero sí la vuelve más difícil. Por eso los rituales imperiales resultaban tan eficaces.

Sin embargo, una lectura exclusivamente cultural podría dulcificar en exceso la realidad imperial. Las legiones, las proscripciones, los tributos y la esclavitud formaban parte indisociable del dominio romano. Ando y Zanker no ignoran esa violencia, pero su interés se concentra en los mecanismos de integración.

Cabe entonces plantear una objeción dialéctica: ¿no estarán describiendo el consentimiento de los vencedores? Es posible que las fuentes literarias y monumentales exageren la aceptación popular. La crítica poscolonial, por ejemplo, recordaría que los subalternos rara vez dejan testimonios directos.

Por lo tanto, el "consenso" del que habla Ando puede ser, en parte, una construcción de las élites. No obstante, eso no invalida su aporte; lo sitúa en un marco más amplio. La dominación política no se explica solo por la coerción ni solo

por el consenso. Ambas dimensiones se entrelazan. Precisamente por ello, el análisis conceptual debe evitar reduccionismos. Un realismo político maduro reconoce que la fuerza y la legitimidad se necesitan mutuamente.

Desde un punto de vista normativo, los trabajos de Zanker y Ando permiten formular un criterio para evaluar la dominación. Si la legitimidad de un orden político depende de la posibilidad de que los gobernados consientan de manera informada, entonces el Imperio romano enfrenta serias objeciones. Su consenso era, en gran medida, manufacturado mediante la repetición visual y ritual. Aunque existiera participación, rara vez había deliberación libre en condiciones de igualdad. Por lo tanto, no debería confundirse la estabilidad con la justicia.

Un régimen puede ser duradero y, aun así, normativamente ilegítimo. En cambio, si se adopta una concepción instrumental de la legitimidad, centrada en la paz y el orden, el Imperio podría merecer una valoración menos severa.

El desacuerdo filosófico, pues, depende de los criterios que se asuman. Ahora bien, una postura republicana exigiría que los súbditos tuvieran control efectivo sobre las decisiones que los afectan.

Desde esa perspectiva, la dominación romana, pese a su sofisticación cultural, seguía siendo dominación. No obstante, su estudio ayuda a comprender por qué pudo parecer aceptable durante siglos.

La distinción entre auctoritas y potestas atraviesa todo el debate. Augusto se presentaba como poseedor de una autoridad moral superior, no como un monarca con poderes ilimitados. Zanker (1992) muestra cómo las imágenes traducían esa distinción: el princeps aparecía como guía, no como tirano.

La potencia de esa estrategia residía en su ambigüedad. Mientras la potestas se refería a facultades legales, la auctoritas aludía a un prestigio que no podía medirse. En la práctica, esa autoridad legitimaba el ejercicio del poder. Ando (2000), por su parte, observa que los provinciales respondían a la auctoritas imperial con muestras espontáneas de lealtad. La frontera entre el reconocimiento libre y la presión social se desdibujaba. Por lo tanto, el análisis conceptual revela una tensión: lo que se

presentaba como deferencia voluntaria era, en muchos casos, una obligación difusa. Esa ambigüedad no era un defecto del régimen; era su condición de posibilidad. Al no poder impugnar la autoridad sin parecer impío, el descontento quedaba desarmado. De ahí que la dominación augustea fuera tan resistente.

Pese a sus diferencias, Zanker y Ando ofrecen una imagen coherente de la dominación política imperial. Zanker explica cómo el centro producía un repertorio visual cargado de legitimidad. Ando explica cómo ese repertorio era recibido, adaptado y reproducido en las provincias. Ambas perspectivas se complementan. La una sin la otra resultaría incompleta: sin Zanker, no se entendería la fuerza del imaginario augusteo; sin

Ando, no se vería su circulación efectiva, ambos coinciden en que el poder romano dependía de la comunicación y de la creencia. No se trataba, por supuesto, de una comunicación entre iguales. Era una comunicación asimétrica, donde el emperador fijaba los términos y las élites locales obtenían beneficios.

En consecuencia, la coherencia no equivale a una justificación. Más bien, permite describir con precisión cómo se sostenía la dominación. Esa descripción es un insumo indispensable para la crítica normativa. Puesto que no se puede evaluar lo que no se comprende, el aporte de estos autores sigue siendo imprescindible.

En concreto, la dominación política en los inicios del Imperio romano fue un fenómeno cultural y comunicativo, no solo militar. Zanker (1992) enseña que las imágenes construyeron un mundo donde la autoridad de Augusto parecía natural.

Ando (2000) demuestra que las provincias participaron activamente en la elaboración de ese consenso. A pesar de ello, el análisis crítico no debe confundir la eficacia simbólica con la legitimidad democrática.

Por el contrario, conviene mantener una vigilancia conceptual: el hecho de que un poder sea aceptado no implica que sea justo. La filosofía política aporta aquí una herramienta valiosa: distinguir entre el consentimiento fabricado y el consentimiento deliberativo. Un orden legítimo, desde una

perspectiva normativa republicana, exigiría que los gobernados pudieran revisar, criticar y transformar las instituciones.

En el Imperio romano, esa posibilidad era sumamente limitada. Por lo tanto, su dominación fue sofisticada, persuasiva y estable, pero normativamente deficiente. Quizá esa sea la lección más incómoda: la dominación no siempre se impone; a veces se aprende, se celebra y se desea. Y precisamente por eso merece ser examinada con rigor.

La dominación política en el medievo.

La dominación política en el Medievo constituye un territorio conceptual particularmente fértil para la filosofía política, no solo porque allí se anudan teología, derecho y obediencia, sino también porque muchas de sus categorías reaparecen, transformadas, en la experiencia latinoamericana de la ocupación.

Los trabajos clásicos de Bloch (1961) han mostrado cómo la sociedad feudal se sostenía sobre una vasta red de dependencias personales, vínculos de fidelidad y jerarquías que no se explicaban únicamente por la fuerza bruta, sino por un entramado simbólico de protección y lealtad.

La relevancia de este campo no es, por tanto, meramente historiográfica: se trata de comprender de qué manera una forma de dominación logra presentarse como natural, sagrada y, en ocasiones, incluso deseable para quienes la padecen.

En la misma línea, los estudios sobre la Edad Media permiten advertir que la legitimidad política no es un añadido posterior al poder, sino una condición interna de su funcionamiento estable. El análisis de esta experiencia histórica ofrece un mirador privilegiado para observar cómo se articulan coerción y consentimiento, violencia y discurso, universalismo y exclusión.

Ahora bien, delimitar este territorio exige partir de lo conocido: la filosofía política ha examinado con detalle las doctrinas medievales de la soberanía, la ley natural y el bien común. Sin embargo, todavía queda por explorar de manera

sistemática el modo en que la matriz teológico-política medieval sirvió de molde para justificar la ocupación colonial en América Latina.

A todas estas, la pregunta no es solo qué fue la dominación medieval, sino qué permanece de ella cuando los cuerpos y los territorios son administrados hoy por Estados que se dicen poscoloniales.

En el plano conceptual, la noción de dominación en el pensamiento político medieval no puede separarse de la clásica definición weberiana, según la cual "dominación es la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas" (Weber, 1922/2002, p. 43).

Esta formulación tiene la virtud de subrayar que el poder político no es simplemente la capacidad de imponer una voluntad, sino la probabilidad de que una orden sea obedecida, lo cual supone razones, expectativas y creencias compartidas. Los autores medievales, a su manera, ya intuían esta dimensión: la obediencia no se concebía como mera sumisión mecánica, sino como un acto moralmente significativo, inserto en un orden cósmico.

Por lo tanto, la dominación no era únicamente un hecho empírico, sino también un problema de justicia, de deber y de salvación. De ahí que las discusiones medievales sobre el poder se movieran constantemente entre la descripción de la autoridad existente y la prescripción de cómo debía ejercerse. Igualmente, esta tensión entre ser y deber ser convertía a la filosofía política medieval en un ejercicio dialéctico: se confrontaban argumentos a favor de la obediencia con objeciones basadas en la tiranía, el derecho de resistencia y la primacía del bien común.

Esa dialéctica no siempre se resolvía en síntesis armoniosas; más bien dejaba al descubierto contradicciones prácticas que recorrían el cuerpo social. No obstante, conviene retener esta idea: la dominación medieval se sostenía menos por el monopolio de la violencia que por la capacidad de producir un sentido compartido de pertenencia jerárquica.

Asimismo, la estructura política del feudalismo se organizaba en torno a la tierra, la fidelidad y la fragmentación del poder, tal como han documentado Bloch (1961) y Le Goff (1988).

La verdad es que, a diferencia del Estado moderno, el mundo medieval no conocía una soberanía centralizada que reclamara para sí el control exclusivo de la ley y la fuerza legítima. Por el contrario, el poder se hallaba disperso en señores, obispos, ciudades y corporaciones, cada uno con sus propios privilegios y jurisdicciones.

Esta fragmentación, lejos de debilitar la dominación, la volvía capilar y cotidiana: el campesino no enfrentaba una institución lejana, sino la presencia inmediata del señor, del párroco, del tribunal local. En consecuencia, la obediencia se tejía en la vida diaria, en los rituales de homenaje, en la entrega de rentas, en la protección frente al hambre y en la guerra.

Al mismo tiempo, esa cercanía del poder tenía un rostro humano, con gestos de misericordia y de crueldad, lo cual hacía más difícil separar la dominación de los vínculos afectivos y familiares.

De esta manera, la filosofía política debe reconocer que la dominación no siempre se presenta como un aparato impersonal, sino también como una trama de lealtades que compromete emocionalmente a los sujetos. Aunque el feudalismo ha sido leído muchas veces como un sistema puramente económico, su fuerza simbólica residía en la sacralización de esas relaciones de dependencia. Puesto que el orden social era visto como reflejo del orden divino, cuestionar al señor equivalía, en muchos discursos, a cuestionar la voluntad de Dios.

Por otra parte, la Edad Media estuvo atravesada por una tensión dialéctica entre dos pretensiones universales: la del papado y la del imperio. Los teóricos de las dos espadas, como recuerdan los manuales clásicos de Sabine (1994), discutían si la autoridad espiritual debía subordinarse a la temporal o si, por el contrario, el emperador recibía su poder directamente de Dios. Esta pugna no era un simple conflicto institucional; expresaba una disputa más profunda por definir el fundamento último de la obediencia política.

La doctrina gelasiana distinguía entre la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad real, pero esa distinción dejaba sin resolver quién debía prevalecer en los asuntos terrenales. En la práctica, las fronteras se volvían porosas: los reyes ungidos

reclamaban un aura sacerdotal, mientras los papas ejercían poderes temporales, cobraban tributos y convocaban ejércitos. A causa de esta ambigüedad, la dominación medieval nunca fue monolítica, sino que se hallaba internamente disputada y negociada.

Ahora bien, esta tensión resulta filosóficamente valiosa porque muestra que la legitimidad no era un dato fijo, sino un campo de batalla argumentativo. De ahí que las disputas entre el papado y el imperio puedan leerse como una confrontación entre posiciones opuestas que revelan tensiones conceptuales: ¿la autoridad deriva de la gracia o del derecho? ¿la comunidad política tiene fines terrenales autónomos o se ordena a la salvación? Sin embargo, a pesar de estas disputas, ambas posiciones coincidían en un presupuesto básico: la dominación legítima debía tener una raíz sagrada y un fin trascendente.

En la misma línea, la filosofía política medieval elaboró una justificación normativa de la jerarquía mediante la idea de ley natural y el organicismo social. Tomás de Aquino, por ejemplo, sostenía que toda autoridad legítima debía ordenarse al bien común y que el tirano, al desviarse de ese fin, perdía el derecho a la obediencia. Esta tesis, leída en clave dialéctica, contiene una premisa conservadora y, al mismo tiempo, una semilla crítica: si el poder se justifica por su finalidad, entonces el poder injusto puede ser desenmascarado y, en ciertos casos, resistido.

En concreto, la metáfora del cuerpo social, tan frecuente en los tratados medievales, convertía la desigualdad en una necesidad funcional: el pie no puede ser ojo, ni el campesino puede ser rey, sin destruir el organismo.

Sin embargo, esta imagen organicista, que parecía cegar toda posibilidad de transformación, también abría una rendija: si el rey era cabeza del cuerpo, su enfermedad o tiranía dañaba a todos los miembros.

De ahí que la dominación medieval incluyera un lenguaje del cuidado y del deber que, pese a su aire paternalista, imponía límites morales al poderoso. La cuestión, como bien sabían los canonistas, era quién tenía autoridad para juzgar al tirano, pues en la práctica ese juicio solía quedar en manos de los mismos poderosos. A pesar de ello, conviene no subestimar la importancia de estas discusiones: ellas muestran que la

legitimidad nunca puede ser reducida a la legalidad positiva, sino que remite a normas superiores.

Por contraste, la Edad Media también conoció formas de resistencia que pusieron en cuestión la dominación desde sus propios presupuestos religiosos. Movimientos heréticos, revueltas campesinas y experiencias comunales, analizados por Le Goff (1988) y Moore (1987), revelan que la obediencia no fue jamás unánime. Las herejías, en particular, desafiaban la autoridad eclesiástica no porque rechazaran lo sagrado, sino porque reivindicaban una relación más directa con la verdad divina, al margen de la mediación clerical.

En consecuencia, la dominación medieval se veía obligada a producir constantemente mecanismos de exclusión: el hereje, el judío, el extranjero, la mujer fuera de tutela, se convertían en figuras límite que confirmaban, por contraste, la identidad del orden cristiano.

Esta dialéctica de inclusión y exclusión resulta crucial para comprender el vínculo con América Latina, porque la ocupación colonial se apoyó en una lógica similar: el otro pagano, el indio, el bárbaro, debía ser convertido o aniquilado para integrarse al cuerpo político cristiano.

En la misma línea, la persecución de la disidencia religiosa sirvió de ensayo para las futuras políticas de pureza de sangre y de clasificación racial. La verdad es que la dominación medieval no fue simplemente una época de fe serena, sino un laboratorio de miedo, estigma y purificación. Ahora bien, esta dimensión represiva no anulaba la agencia de los dominados; más bien la desplazaba hacia formas ambiguas de negociación, fuga y resistencia simbólica que conviene leer con cuidado.

Al desplazar la mirada hacia la expansión atlántica, se observa con asombro que el lenguaje medieval de la cruzada, la misión y la jerarquía natural viajó a América como parte del equipaje ideológico de los conquistadores.

Todorov (1987) ha mostrado de manera incisiva cómo la conquista de América no fue solo una empresa militar, sino también una operación de interpretación del otro: los europeos no veían a los indígenas, sino que proyectaban sobre ellos categorías medievales heredadas de la guerra contra el infiel. Por tanto, la ocupación de los territorios americanos no puede

entenderse como un simple episodio de expansión económica, sino como una forma de dominación política que reutilizaba la gramática de la superioridad cristiana, la misión civilizatoria y la sujeción legítima de los infieles.

En la misma línea, Pagden (1995) ha documentado cómo el lenguaje de la ley natural y de la servidumbre natural permitió justificar jurídicamente el sometimiento de los pueblos americanos. La dialéctica medieval entre inclusión salvadora y exclusión condenatoria se reeditó así en el Nuevo Mundo: el indígena era un bárbaro a quien se podía despojar de su tierra y de su trabajo para salvarle el alma.

De ahí que la experiencia latinoamericana de la ocupación no sea ajena al Medievo, sino, en gran medida, su prolongación colonial. Puesto que las categorías teológicas de la dominación no desaparecieron con la modernidad, conviene rastrear sus huellas en las estructuras políticas y epistémicas que todavía organizan la vida social.

En el contexto latinoamericano contemporáneo, la noción de colonialidad del poder, formulada por Quijano (2000), permite comprender que la dominación política actual no es simplemente una herencia lejana, sino un patrón activo de clasificación social. Quijano sostiene que la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista, pues articula raza, trabajo, género y saber en una matriz que jerarquiza a las poblaciones (Quijano, 2000, p. 201).

Esta tesis tiene una fuerza dialéctica innegable: lo que las narrativas oficiales presentan como pasado superado, la colonialidad lo revela como estructura persistente.

En consecuencia, la ocupación no es solo un hecho territorial consumado en el siglo XVI, sino una relación social que se actualiza cada vez que los pueblos indígenas son despojados de sus tierras, criminalizados por sus formas de organización o invisibilizados por los saberes hegemónicos.

Además, esta lectura permite tender un puente conceptual con la dominación medieval: así como el feudalismo naturalizaba la jerarquía a través de la religión, la colonialidad naturaliza la desigualdad a través de la idea de raza y de progreso. Por lo tanto, el análisis de la ocupación en América Latina exige ir más allá de la conquista como evento para interrogar las formas cotidianas,

institucionales y epistémicas de la dominación. A pesar de las independencias formales, el estado republicano no eliminó la matriz colonial; más bien la reorganizó bajo nuevas categorías jurídicas y económicas.

En esa misma perspectiva, González Casanova (1969) propuso la noción de colonialismo interno para describir una estructura de relaciones de dominio y explotación entre grupos culturalmente distintos que persiste al interior de los Estados nacionales. No se trata, subraya el autor, de un residuo arcaico que la modernización disolvería espontáneamente, sino de un componente funcional del desarrollo capitalista dependiente.

Esta idea tiene consecuencias importantes para la filosofía política: el estado latinoamericano no puede ser analizado como una comunidad homogénea de ciudadanos libres, pues en su interior conviven pueblos y territorios sometidos a regímenes diferenciados de derechos.

De hecho, las políticas de ocupación contemporánea, desde el avance de la frontera agropecuaria hasta los megaproyectos extractivos, reproducen esa dualidad: algunos sectores son plenamente ciudadanos, otros son apenas administrados como poblaciones prescindibles o enemigas.

En la misma línea, el colonialismo interno conecta la dominación medieval con la actualidad porque ambos fenómenos muestran cómo el poder se territorializa, se racializa y se legitima mediante jerarquías culturales. No obstante, González Casanova no se limita a describir la opresión; su planteamiento invita a pensar la emancipación como transformación de las relaciones de explotación y de las formas de conciencia que las sostienen. De ahí que la crítica del colonialismo interno tenga un alcance normativo: una sociedad democrática no puede construirse sin desmontar los privilegios estamentales y racializados que heredó del orden colonial.

La filosofía de la liberación, tal como la ha desarrollado Dussel (1994), ofrece una mirada dialéctica particularmente aguda sobre la ocupación de América. Para Dussel, 1492 no marca el descubrimiento del otro, sino su encubrimiento, es decir, la negación de la alteridad del indígena bajo la pretensión de un sujeto europeo que se asume como centro y medida de toda humanidad. Esta tesis no es un simple juego de palabras: revela

que la dominación moderna se funda en un acto epistémico de negación, en el cual el otro es despojado de su historia, de su lengua y de su capacidad de significar el mundo.

A partir de esa negación, la ocupación se convierte en una empresa pedagógica y civilizatoria, que no solo controla cuerpos, sino que también coloniza imaginarios y deseos. En consecuencia, la liberación no puede consistir únicamente en la independencia jurídica o en la redistribución económica; exige una transformación del esquema de reconocimiento, un aprender a escuchar la palabra del otro que fue negada.

Al mismo tiempo, la filosofía de la liberación se enfrenta a una objeción clásica: ¿no corre el riesgo de invertir la jerarquía y crear nuevas exclusiones? Dussel responde, en clave dialéctica, que la liberación no busca invertir la dominación, sino superar la lógica de la totalidad que reduce lo diferente a lo mismo.

De este modo, su propuesta tiene un alcance normativo: el criterio ético-político es la vida del otro, especialmente del pobre, del excluido, del pueblo oprimido. La relación con el Medievo es sutil, pero profunda: mientras el pensamiento medieval intentaba integrar al infiel mediante la conversión forzada, la filosofía de la liberación propone una integración que no anule la alteridad.

Por otra parte, la crítica descolonial de Rivera Cusicanqui (2010) introduce una tensión productiva entre discurso y práctica en los procesos de descolonización. La socióloga aymara advierte que no puede existir un discurso de la descolonización sin una práctica descolonizadora, y denuncia cómo ciertos sectores académicos monopolizan el debate sobre la colonialidad sin transformar las estructuras materiales de exclusión.

Esta advertencia resulta especialmente pertinente para un análisis filosófico de la ocupación, pues obliga a preguntarse quién habla, desde dónde y con qué efectos concretos. En la misma línea, su noción de lo ch'ixi, entendida como una mezcla abigarrada que no se resuelve en síntesis limpia, ofrece una alternativa al pensamiento dicotómico que opone lo indígena y lo occidental como esencias puras.

La dominación, desde esta perspectiva, no produce simplemente víctimas pasivas, sino sujetos complejos que habitan la contradicción y pueden reelaborar creativamente los

legados coloniales. Esta mirada impide idealizar la Edad Media o condenarla de manera simplista: se trata más bien de rastrear cómo ciertas formas de jerarquía y exclusión se recrean en condiciones históricas distintas. A pesar de ello, Rivera Cusicanqui no renuncia a la esperanza; su crítica apunta a la construcción de una política de la forma, donde los gestos, los rituales y los saberes comunitarios adquieran dignidad epistémica.

La verdad es que, sin esta dimensión práctica, las categorías de la filosofía política pueden convertirse en un nuevo colonialismo académico. De ahí que su propuesta exija un desplazamiento del análisis conceptual hacia la escucha atenta de los movimientos sociales.

En una dirección complementaria, Segato (2007) ha examinado la relación entre Estado, territorio y alteridad en las formaciones nacionales latinoamericanas. Para esta autora, el Estado moderno no se limitó a heredar las fronteras coloniales, sino que continuó produciendo al otro interno como una figura amenazante, destinada a la criminalización o al tutelaje.

Esta lógica de la ocupación se manifiesta en la administración diferencial de los territorios: las tierras indígenas son vistas como vacíos productivos que el desarrollo debe incorporar, mientras los pueblos que las habitan son considerados obstáculos o minorías retrasadas.

En consecuencia, la soberanía estatal no es un principio abstracto e igualitario, sino una práctica espacial que distingue entre vidas que merecen protección y vidas cuya muerte no desestabiliza el orden. Esta tesis dialoga con la dominación medieval en un punto decisivo: la construcción de la comunidad legítima requiere siempre un afuera, un bárbaro, un infiel, un indio, que defina los límites de la pertenencia.

No obstante, Segato también advierte que los pueblos indígenas y las comunidades afrodescendientes han elaborado formas de politicidad que desbordan el marco estatal y desafían su monopolio de la definición.

Por lo tanto, la ocupación contemporánea no debe pensarse como un poder total que borra toda resistencia; más bien se asemeja a un campo de fuerzas en el que la dominación se renueva y, al mismo tiempo, encuentra puntos de fuga. De ahí

que la filosofía política deba atender no solo a la denuncia, sino también a la imaginación de otras formas de convivencia.

El avance del neoextractivismo en América Latina, analizado por Svampa (2019), constituye una de las expresiones más visibles de la ocupación contemporánea. La explotación minera, petrolera y agropecuaria a gran escala no solo transforma los ecosistemas, sino que también reconfigura los territorios como espacios de sacrificio, donde las comunidades locales son desplazadas, fragmentadas o cooptadas. En la misma línea, los informes de la CEPAL (2014) documentan que los pueblos indígenas siguen enfrentando niveles desproporcionados de pobreza y despojo, pese a los avances normativos en materia de consulta previa y derechos territoriales. Esta situación revela una brecha entre el reconocimiento formal y la eficacia real de los derechos, brecha que la filosofía política no puede ignorar.

El neoextractivismo, además, reedita la estructura del colonialismo interno: las ganancias se concentran en circuitos globales y elites locales, mientras los costos ambientales y sociales recaen sobre poblaciones racializadas. Los discursos desarrollistas repiten, bajo un lenguaje tecnocrático, la vieja jerarquía medieval entre civilización y barbarie: la tierra improductiva debe ser redimida por el capital, tal como el infiel debía ser redimido por la cruz. Sin embargo, esta continuidad no es idéntica; el capitalismo contemporáneo introduce formas de control más sutiles, basadas en el consumo, la deuda y la criminalización de la protesta. De ahí que una crítica meramente cultural de la ocupación resulte insuficiente, si no se articula con el análisis de la economía política.

Un video difundido por CLACSO TV (2020) sobre la colonialidad del poder y su vigencia en América Latina permite observar, en clave pedagógica, cómo estas categorías circulan más allá de los círculos especializados. En el registro audiovisual se insiste en que la colonialidad no pertenece únicamente al pasado, sino que organiza las jerarquías actuales del saber, del trabajo y de la autoridad.

La fuerza de este material radica en su capacidad para traducir conceptos complejos a un lenguaje accesible, mostrando mapas, testimonios y casos concretos de despojo territorial. Este tipo de fuentes resulta valioso para la filosofía política porque

recuerda que la discusión sobre la dominación no se agota en los tratados académicos, sino que se despliega en las aulas, en las asambleas y en las redes digitales. Al mismo tiempo, el video evidencia un riesgo que ya señalaba Rivera Cusicanqui: la espectacularización del sufrimiento puede generar una solidaridad abstracta que no transforma las relaciones de poder.

No obstante, cuando se lo utiliza críticamente, el audiovisual puede convertirse en un instrumento de alfabetización política que conecte la memoria medieval de la jerarquía sagrada con la experiencia actual de la ocupación.

La verdad es que la imagen tiene una inmediatez afectiva que el texto no siempre logra: ver los territorios arrasados por la minería despierta una indignación que las categorías filosóficas necesitan para no volverse letra muerta. De ahí que la inclusión de fuentes audiovisuales no sea un adorno, sino una exigencia metodológica de una reflexión situada.

Al ocupar el nicho que deja la literatura revisada, se advierte una laguna particularmente significativa: la mayor parte de los estudios sobre dominación medieval y los estudios descoloniales han corrido por carriles separados, sin explorar a fondo los vínculos conceptuales entre la teología política de la jerarquía y la colonialidad del poder.

Por un lado, la filosofía política de inspiración medieval suele concentrarse en los debates europeos sobre soberanía, ley natural y tiranía, dejando de lado sus efectos coloniales. Por otro, la crítica descolonial latinoamericana ha mostrado con contundencia la persistencia del colonialismo, pero no siempre ha rastreado las mediaciones medievales de sus propios conceptos.

Esta desconexión impide comprender, por ejemplo, por qué el lenguaje de la misión, la tutela y la guerra justa reaparece en las políticas de ocupación contemporáneas. En consecuencia, nuestro abordaje investigativo se propone responder la siguiente pregunta: ¿de qué manera la matriz teológico-política de la dominación medieval se reconfigura en la lógica de la ocupación que atraviesa los territorios latinoamericanos actuales? Esta pregunta resulta incómoda, incluso perturbadora. Se trata, ante todo, de desmontar una aparente obviedad: que la secularización habría cancelado toda huella teológica en la política

contemporánea.

Por el contrario, se sostiene que esa huella no solo persiste, sino que se ha traducido en formas concretas de ocupación territorial, despojo y jerarquización de la vida. Carl Schmitt (2009) ofrece una clave insoslayable: "Todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados" (p. 37). A partir de esta premisa, el análisis se desplaza hacia América Latina, donde la colonialidad del poder —en términos de Quijano— ha mantenido viva una gramática de salvación, sacrificio y excepción.

Así que no se trata de una metáfora: la ocupación extractiva de los territorios reproduce, bajo ropajes seculares, una economía teológica de la redención y la condena. De ahí que el presente ensayo adopte una metodología filosófico-política de análisis conceptual y dialéctico-crítico, y proponga un alcance normativo centrado en la vida y la autodeterminación territorial.

Para comprender la reconfiguración contemporánea conviene reconstruir, siquiera brevemente, la matriz medieval. En aquella constelación, el poder terreno se concebía como reflejo de un orden divino jerárquico: Dios ocupaba la cúspide, la Iglesia administraba la gracia y el monarca encarnaba, a la vez, la espada y la justicia.

No existía una separación nítida entre teología y política; la obediencia al rey era, en última instancia, obediencia a Dios. Kantorowicz (1957) mostró que la doctrina de los dos cuerpos del rey permitía que la comunidad política se pensara como un cuerpo místico, inmaterial, capaz de trascender la muerte de los individuos.

Igualmente, la salvación operaba como horizonte último de la historia: todo acontecimiento adquiría sentido dentro de una economía providencial. La verdad es que esta matriz no era solo especulativa; legitimaba cruzadas, expulsiones y jerarquías sociales. La evangelización funcionaba como un mandato expansivo: llevar la luz a las tinieblas, redimir a los paganos, someter a los infieles.

En consecuencia, la política medieval quedó atrapada en una lógica sacrificial: el orden se sostenía sobre la exclusión de quienes representaban la herejía o la infidelidad. No obstante, esa exclusión no era un accidente, sino el mecanismo mismo de

constitución de la comunidad. Así que, cuando los europeos llegaron a América, no trajeron simplemente armas y mercancías; trajeron también una teología política dispuesta a ocupar tierras y conciencias.

Esa matriz se desplegó con crudeza en la conquista de América. Las bulas alejandrinas de 1493, como la Inter caetera (*se refiere sobre todo a la bula promulgada por el papa Alejandro VI el 4 de mayo de 1493. En ella, el papa donaba a los Reyes Católicos de Castilla y Aragón las tierras "descubiertas y por descubrir" que se hallaran al occidente de una línea trazada cien leguas al oeste de las Azores y Cabo Verde, con el encargo expreso de evangelizar a sus habitantes. Su importancia no es solo religiosa, sino teológico-política. La bula convirtió la conquista en una misión sagrada: ocupar territorios y someter poblaciones quedaba justificado como expansión de la fe cristiana. Por eso, en la historia latinoamericana, Inter caetera se entiende como uno de los primeros instrumentos jurídicos y simbólicos de la colonización y del despojo territorial, base también del posterior Tratado de Tordesillas de 1494*), donaron a los reyes de Castilla y Aragón las tierras "descubiertas y por descubrir" con el encargo expreso de evangelizar a sus habitantes.

El famoso Requerimiento (1513), leído ante pueblos que no entendían el castellano, conminaba a aceptar a la Iglesia y a la Corona; en caso contrario, advertía: "os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus altezas" (Requerimiento, 1513, párr. 4). La violencia quedaba así teológicamente justificada: la resistencia era desobediencia a Dios y, por lo tanto, merecía la guerra justa.

Dussel (1994) lo ha sintetizado con precisión: "El ego cogito moderno fue precedido por el *ego conquiro*" (p. 49). Y es que la conquista no fue únicamente un episodio militar; fue, sobre todo, una operación teológico-política de producción de jerarquías ontológicas. A través de ella, la cristiandad se percibió a sí misma como centro del mundo y convirtió a los pueblos indígenas en materia de redención o de castigo.

De ahí que la ocupación del territorio americano naciera ya marcada por una sacralización del despojo: tomar la tierra era, en el imaginario imperial, colaborar con el designio divino. No

deja de sorprender la actualidad de aquella gramática.

Ahora bien, ¿cómo se pasa de aquella matriz medieval a la ocupación contemporánea? La respuesta exige atender a los procesos de secularización, entendida no como desaparición de lo teológico, sino como su traducción a categorías mundanas. Löwith (1949) demostró que la filosofía moderna de la historia es, en buena medida, una escatología secularizada: la promesa cristiana del fin de los tiempos se transformó en fe en el progreso, en la revolución, en el desarrollo.

Schmitt (2009) radicalizó esta tesis al sostener que el soberano moderno ocupa el lugar del Dios omnipotente, pues decide sobre la excepción. América Latina no quedó al margen de esa traducción; al contrario, la vivió como una larga historia de promesas incumplidas. La independencia no rompió con la teología política colonial, sino que la reeditó bajo la forma del Estado-nación criollo y, más tarde, del desarrollismo.

En consecuencia, la salvación dejó de nombrarse en clave estrictamente religiosa y pasó a llamarse civilización, progreso, crecimiento económico o, en las últimas décadas, desarrollo sostenible. Sin embargo, el esquema sigue siendo el mismo: hay pueblos atrasados que deben ser redimidos, territorios improductivos que deben ser incorporados al mercado, y resistencias que deben ser disciplinadas. Por lo tanto, la secularización no suprimió la matriz teológico-política; la volvió más escurridiza, más difícil de impugnar.

Una vez advertida esa persistencia, conviene situarla en la especificidad latinoamericana. Quijano (2000) ha mostrado que la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. No se trata, pues, de un residuo del pasado, sino de una estructura viva que clasifica a las poblaciones según criterios raciales, epistémicos y territoriales.

La matriz teológico-política medieval se reconfigura aquí como colonialidad: la jerarquía entre cristianos e infieles se seculariza en la jerarquía entre blancos e indígenas, entre civilizados y bárbaros, entre productivos e improductivos. En una conferencia reciente, Dussel (2018) reitera que la modernidad se constituye sobre el encubrimiento del otro.

En la misma línea, Mignolo (2011) insiste en que "la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad" (p. 16). A todas

estas, los territorios latinoamericanos siguen siendo imaginados como espacios vacíos o subutilizados, a la espera de la redención que supuestamente traería la inversión extranjera. Esa mirada no es inocente; reproduce el antiguo gesto teológico de la *terra nullius,* pero ahora traducido al lenguaje del desarrollo y la competitividad. Por consiguiente, la ocupación actual no es una anomalía, sino la continuidad de una colonialidad que ha aprendido a vestirse de modernidad. La verdad es que esa continuidad explica por qué la explotación de los territorios se vive, todavía hoy, como una misión civilizatoria.

El extractivismo contemporáneo es, quizá, la expresión más clara de esa reconfiguración. Gudynas (2015) define los extractivismos como actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales para exportarlos sin procesamiento significativo; sin embargo, la definición técnica no alcanza a captar su dimensión teológico-política. La minería a cielo abierto, el fracking, los monocultivos de soja y palma, las hidroeléctricas: todos ellos se presentan como vías de salvación económica, como si el sacrificio de ciertos territorios fuera necesario para redimir al conjunto de la nación.

No solo se destruyen montañas, ríos y bosques; se produce una auténtica economía sacrificial, en la que unas vidas y unos lugares son entregados al altar del crecimiento. A causa de ello, los pueblos que habitan esos territorios quedan convertidos en obstáculos para la salvación colectiva. La retórica gubernamental y empresarial los acusa de oponerse al desarrollo, de ser enemigos del bien común.

De ahí que la ocupación extractiva no requiera únicamente cercar tierras; necesita también demonizar a quienes las defienden. Así que el viejo imaginario de la cruzada se actualiza: la inversión redentora avanza contra la herejía del atraso. Por otra parte, la acumulación por desposesión, descrita por Harvey (2004), permite comprender que esta lógica no es un desvío del capitalismo, sino su mecanismo central: despojar para acumular. En consecuencia, la ocupación territorial se vuelve condición permanente del orden económico.

La ocupación de los territorios latinoamericanos se sostiene, además, sobre una peculiar suspensión de la ley. Agamben (2004) advierte que el estado de excepción tiende a convertirse

en paradigma de gobierno contemporáneo; en América Latina, esa advertencia adquiere una materialidad abrumadora. Las concesiones mineras y petroleras se otorgan mediante decretos de necesidad y urgencia, los procesos de consulta previa se aceleran o se omiten, y la militarización se justifica como respuesta a la emergencia.

Y es que la excepción no es un paréntesis: es la regla bajo la cual se administran los territorios en disputa. Donde hay un proyecto extractivo, las garantías judiciales se suspenden de facto; donde hay resistencia, se despliegan estados de sitio o figuras equivalentes.

De este modo, la soberanía se ejerce no tanto como protección de la ciudadanía, sino como poder de decidir qué vidas pueden ser sacrificadas y qué territorios pueden ser ocupados.

Aunque la Constitución proclame derechos, la práctica los suspende con una naturalidad que recuerda al milagro teológico: el soberano interviene por encima de la norma para salvar el orden.

No obstante, aquí el milagro no redime; despoja. En consecuencia, la matriz medieval de la excepción —la decisión que suspende la ley en nombre de un bien superior— se ha reconfigurado como instrumento cotidiano de ocupación y despojo. Por lo tanto, la crítica filosófico-política debe preguntarse quién decide y en nombre de qué salvación.

Ahora bien, la suspensión de la ley conduce a una política de la muerte que Achille Mbembe (2011) ha denominado necropolítica. Para Mbembe, la soberanía consiste, en buena medida, en el poder de decidir quién puede vivir y quién debe morir; la ocupación colonial es uno de sus escenarios privilegiados.

En los territorios latinoamericanos ocupados por megaproyectos, la muerte no es un efecto colateral, sino una tecnología de control: asesinatos de líderes ambientales, desapariciones, desplazamientos forzados, amenazas.

Según Global Witness (2023), América Latina concentra una proporción altísima de los asesinatos de defensores del territorio; la cifra no es un dato frío, sino el índice de una necropolítica en marcha. Igualmente, el paramilitarismo actúa

como brazo armado que despeja el terreno para la inversión, mientras el Estado mira hacia otro lado o participa activamente. Esta alianza entre capital, armas y legalidad recuerda la antigua alianza entre cruzados, misioneros y monarcas: todos convergían en la producción de un enemigo absoluto. El defensor del territorio es construido como hereje contemporáneo, como terrorista o guerrillero, para justificar su eliminación.

De ahí que la ocupación no sea simplemente territorial; es también una ocupación de los cuerpos y de las posibilidades de vida. Así que la matriz teológico-política medieval se reconfigura en una necropolítica que decide, con una frialdad escalofriante, qué vidas merecen duelo y qué territorios merecen futuro.

Otro aspecto revelador es la reconfiguración de los dispositivos jurídicos de la conquista en los procedimientos actuales de consulta y titulación.

El Requerimiento medieval, que leía ante los pueblos un texto incomprensible para legitimar el despojo, encuentra su eco inquietante en ciertas consultas previas que se realizan sin información adecuada, en idiomas ajenos o bajo presión armada.

No se afirma que la consulta previa sea una farsa en todos los casos; se subraya, más bien, que con frecuencia funciona como un rito de legalización de decisiones ya tomadas. La ley, en lugar de proteger, legitima; el derecho, en lugar de limitar, consagra.

Este uso instrumental del derecho recuerda la doctrina medieval de la guerra justa: una vez cumplidos ciertos formalismos, la violencia queda autorizada.

Por otra parte, la titulación individual de tierras colectivas fragmenta los territorios indígenas y campesinos, preparándolos para el mercado. No solo se despoja físicamente; se despoja simbólicamente, al imponer una forma jurídica que niega la relación comunitaria con la tierra.

En consecuencia, la ocupación se vuelve más eficaz cuando adopta el rostro del contrato, la concesión y la consulta. Aunque parezca un avance democrático, la ritualidad jurídica puede actualizar la matriz teológico-política de la dominación: el formalismo como sacramento que absuelve al ocupante. Por lo tanto, la crítica debe desconfiar de las formas jurídicas cuando se desentienden de las condiciones materiales de vida.

La militarización de los territorios ocupados constituye otra pieza de esta reconfiguración. Rita Segato (2016) ha analizado cómo las nuevas formas de guerra en América Latina se caracterizan por una violencia difusa, privatizada y dirigida contra los cuerpos, especialmente los cuerpos feminizados y racializados.

En las zonas de extracción minera, petrolera o agroindustrial, la presencia militar y paramilitar no busca únicamente proteger infraestructura; busca instaurar un orden del miedo que facilite el despojo. La seguridad se convierte en una nueva teología: se invoca para justificar la suspensión de derechos, la criminalización de la protesta y la ocupación de territorios.

Al mismo tiempo, el enemigo interno —categoría acuñada por las doctrinas de seguridad nacional— reemplaza al infiel medieval: no es necesario que haya cometido delito alguno; basta con que resista o simplemente habite donde el capital desea. De ahí que la violencia no se presente como venganza, sino como sacrificio necesario para la paz y el desarrollo.

No obstante, la paz así prometida es una paz de cementerios, una paz que exige la entrega de las tierras y el silencio de las comunidades. A pesar de ello, las resistencias persisten y desmienten, con su mera existencia, la supuesta inevitabilidad de la ocupación. Por consiguiente, la violencia sagrada que una vez bendijo las cruzadas se ha transformado en seguridad privada y militarización, pero conserva la misma pretensión de absolver al verdugo.

Si se observa con atención, la idea de desarrollo que anima la ocupación territorial funciona como una escatología capitalista. La historia se imagina como una flecha que va del atraso al progreso; los territorios latinoamericanos, en esa narrativa, ocupan el lugar de lo no redimido, de lo que aún no ha sido incorporado al tiempo de la modernidad.

Esta concepción lineal del tiempo no es neutral: reproduce la antigua distinción entre paganos y cristianos, entre quienes ya viven en la verdad y quienes aún permanecen en la tiniebla.

El desarrollo se predica como una fe; se le entrega la tierra, el agua, el subsuelo, con la promesa de que llegará la redención económica. Sin embargo, la promesa rara vez se cumple para las

comunidades; las regalías, los empleos y las infraestructuras prometidas se esfuman o benefician a otros. Aun así, la fe no se debilita: cuando un proyecto fracasa, se anuncia otro, y otro, como si la salvación estuviera siempre al final del próximo ciclo de inversión.

Por otra parte, la deuda externa y los tratados de libre comercio operan como mecanismos de expiación: los pueblos deben sacrificar sus territorios para pagar culpas que no contrajeron. De este modo, la economía se convierte en una teología del sacrificio. Por lo tanto, la crítica filosófico-política no puede limitarse a cuestionar tal o cual proyecto extractivo; debe impugnar la escatología que lo hace aparecer como inevitable.

Una dimensión imprescindible de esta reconfiguración es la relación entre territorio y cuerpo. Las luchas de las mujeres indígenas y campesinas han insistido en que el territorio no es solo un espacio geográfico; es también el cuerpo, la memoria y la posibilidad de reproducción de la vida.

Federici (2010) mostró que el capitalismo nació, en parte, de una guerra contra los cuerpos y los saberes femeninos, calificados de brujería. Esa caza de brujas tiene su prolongación contemporánea en la violencia sexual y feminicida que acompaña a la ocupación extractiva.

Cuando una comunidad es desplazada, los cuerpos de las mujeres quedan expuestos a una doble conquista: la del territorio y la del útero, la de la tierra y la de la vida. No es casual que los megaproyectos mineros, petroleros y agroindustriales vengan acompañados de altos índices de violencia sexual, trata y explotación.

En consecuencia, la matriz teológico-política que jerarquizaba cuerpos y territorios se reconfigura hoy en una necropolítica patriarcal que decide qué vidas pueden reproducirse y qué territorios pueden habitarse. Las luchas feministas territoriales proponen una sacralidad otra: la vida como criterio último, no el sacrificio. Así que la crítica de la ocupación debe ser, al mismo tiempo, una crítica del patriarcado y del colonialismo. De ahí que el alcance normativo no pueda pensarse sin las voces de quienes defienden el territorio-cuerpo.

Frente a esta reconfiguración, corresponde proponer un alcance normativo debidamente justificado. No basta con

denunciar la ocupación; hay que imaginar y defender otro modo de habitar los territorios. Desde la filosofía de la liberación, Dussel (2007) sostiene que la víctima es el criterio de verdad práctica: la transformación debe partir de quienes padecen el despojo, no de quienes lo administran.

Por consiguiente, el principio normativo fundamental es la reproducción de la vida —en su sentido más amplio, humano y no humano— y la autodeterminación de los pueblos. Esto implica, en primer lugar, reconocer el carácter plurinacional del Estado y el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, tal como lo han planteado Boaventura de Sousa Santos (2010) y las constituciones de Ecuador y Bolivia.

En segundo lugar, exige descolonizar el derecho: la consulta previa debe ser vinculante, informada y realizada en condiciones de igualdad, no un rito que legitime el despojo. En tercer lugar, demanda una transición postextractivista, orientada por el buen vivir, la soberanía alimentaria y la redistribución de la riqueza.

Al mismo tiempo, la militarización de los territorios debe revertirse, y los crímenes contra defensores y defensoras, investigarse y sancionarse. No se trata de una utopía abstracta, sino de un horizonte normativo anclado en las luchas existentes. Por lo tanto, la política no debe administrar el sacrificio; debe organizar la vida. De ahí que la memoria de las resistencias sea también un recurso normativo: muestra que otro mundo no solo es posible, sino que ya está siendo ensayado.

Ahora bien, una objeción razonable podría señalar que hablar de reconfiguración teológico-política es exagerado, pues la política moderna se legitima por procedimientos democráticos y no por mandatos divinos.

Desde esta perspectiva, la secularización habría roto, efectivamente, con la teología, y cualquier parecido sería mera analogía retórica. No obstante, esa objeción subestima la materialidad de los efectos: si la analogía fuera inocua, no se explicaría por qué la ocupación de territorios se acompaña de una narrativa tan persistente de redención, sacrificio y guerra justa.

Tampoco se explicaría la facilidad con que se suspende la ley ante la resistencia, ni la sacralización del crecimiento económico como fin último. En la misma línea, Blumenberg (1985)

cuestionó la tesis de la secularización, argumentando que la modernidad tiene una legitimidad propia; sin embargo, su objeción no anula la evidencia latinoamericana: aquí la colonialidad mantiene viva una jerarquía teológica entre vidas redimibles y vidas sacrificables. No se sostiene que la religión haya permanecido idéntica, sino que sus esquemas de sentido se han traducido y reconfigurado.

La diferencia es crucial: no hay una simple continuidad, sino una traducción que altera y adapta. Por lo tanto, la crítica no puede contentarse con denunciar el pasado; debe seguir las metamorfosis de esa matriz en las prácticas actuales. De ahí que la metodología dialéctico-crítica resulte imprescindible: confrontar la objeción no para descartarla, sino para afinar el diagnóstico.

En definitiva, la matriz teológico-política de la dominación medieval no ha desaparecido en América Latina; se ha reconfigurado en una lógica de ocupación que atraviesa los territorios, los cuerpos y las temporalidades.

La salvación se ha vuelto desarrollo; la guerra justa, seguridad; la excepción, gobierno; el infiel, enemigo interno; el sacrificio, extractivismo. Sin embargo, esta reconfiguración no es total ni irreversible. Las resistencias territoriales, las luchas feministas, los movimientos indígenas y campesinos desmienten cotidianamente la inevitabilidad de la ocupación. Ellas y ellos muestran que la tierra no es un recurso que deba ser entregado, sino un tejido de relaciones que debe ser defendido.

Por consiguiente, el análisis filosófico-político no puede quedar en la mera descripción: está llamado a tomar partido por la vida. Dussel (2007) recuerda que la liberación no es una espera pasiva, sino una praxis ética y política.

En consecuencia, el alcance normativo aquí propuesto —plurinacionalidad, autodeterminación, postextractivismo, justicia territorial— no es un ideal abstracto, sino una exigencia que surge de las víctimas del despojo. A todas estas, la pregunta inicial no se cierra; se abre. Porque nombrar la teología política que sostiene la ocupación es ya un modo de desactivarla; de ahí que la crítica filosófica, cuando es rigurosa y situada, se convierta en un acto de libertad.

2
LA DOMINACIÓN NACIONAL

Desde la filosofía política moderna, la dominación nacional se concibe, por lo general, como el ejercicio estructural de un poder que organiza la vida colectiva, distribuye recursos y fija los límites de lo posible; sin embargo, cuando esa mirada se desplaza hacia América Latina, el término adquiere una densidad histórica que desborda los marcos habituales del contractualismo europeo. Se habla, entonces, de una dominación que no comienza con la Conquista, sino que se hunde en los imperios aborígenes, donde ya existían jerarquías, tributos y mecanismos de obediencia, aunque con una lógica distinta a la que impondría el colonialismo.

Los autores que se inscriben en la tradición crítica latinoamericana suelen advertir que idealizar el mundo precolombino impide comprender la complejidad de la dominación; al mismo tiempo, reducirlo a una simple antesala del despojo europeo borra la especificidad de la ocupación colonial.

Por eso conviene analizar el problema desde una dialéctica que no oponga, de manera esquemática, un pasado armónico a un presente violento, sino que examine las tensiones entre formas nativas de subordinación y la ruptura radical que significó la invasión. En consecuencia, este recorrido se propone aclarar conceptos, contrastar posiciones y mostrar cómo la ocupación colonial transformó la dominación preexistente en un sistema de clasificación racial y expropiación territorial.

Tal como lo plantea Quijano (2000), "la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista" (p. 201), y esa afirmación obliga a mirar con otros ojos el pasado aborigen.

En la filosofía política moderna, la dominación suele definirse como una relación asimétrica en la que un agente, individual o colectivo, impone su voluntad sobre otro mediante la coerción, la persuasión o la estructura misma de las instituciones; la soberanía, por su parte, aparece como el principio que legitima esa capacidad de mando dentro de un territorio, y la ocupación, en cambio, designa el control efectivo de un espacio ajeno sin el consentimiento de quienes lo habitan. Estas tres nociones no son neutrales: cuando Hobbes (1651/2014) justifica la concentración del poder en el Leviatán

para salir del estado de naturaleza, está construyendo un relato en el que los pueblos sin Estado parecen vivir en una condición deficitaria, expuesta a la intervención ajena. De ahí que el lenguaje político europeo haya servido, en no pocas ocasiones, para transformar la diferencia cultural en ausencia de soberanía, y la ocupación en una supuesta misión civilizatoria. No obstante, la tradición crítica latinoamericana ha insistido en que los imperios aborígenes poseían formas propias de legitimidad, aunque no encajaran en el molde del Estado moderno; por lo tanto, calificarlos de sociedades sin gobierno es un error conceptual y una injusticia histórica. A todas estas, conviene recordar que la dominación no se reduce a la violencia física: también se ejerce mediante el control del tiempo, del trabajo y de los imaginarios, y en ese sentido los incas y los mexicas ya habían desarrollado sofisticados aparatos de dominación.

Mucho antes de la llegada de los europeos, los imperios aborígenes de América Latina habían consolidado estructuras de poder que articulaban a numerosos pueblos bajo un centro político; el Tahuantinsuyu, por ejemplo, organizaba el trabajo a través de la mit'a y de los yanaconas, mientras que la Triple Alianza mexica exigía tributos y prisioneros para el sacrificio ritual. Estos mecanismos no eran meramente económicos: también producían lealtades, temores y jerarquías, y en ocasiones generaban resistencias internas que los propios conquistadores aprovecharon para desestabilizar a los imperios, como lo recuerda un documental educativo sobre el auge y la caída del Imperio inca (TED-Ed, 2018). Murra (1975) mostró que el control vertical de distintos pisos ecológicos permitía a las sociedades andinas complementar recursos, pero también implicaba una compleja red de obligaciones recíprocas que no estaba exenta de dominación. Así que sería un error imaginar el mundo precolombino como un paraíso comunitario; sin embargo, tampoco cabe asimilarlo a los imperios esclavistas del Mediterráneo, porque la reciprocidad andina, aunque asimétrica, conservaba un horizonte de redistribución y parentesco que la ocupación colonial destruyó. Esa tensión entre reciprocidad y subordinación constituye uno de los nudos más difíciles de desatar, pues obliga a reconocer que la dominación no fue un invento europeo, pero que la colonización le imprimió una cualidad distinta, marcada por la inferiorización ontológica de los vencidos.

Al confrontar las formas nativas de dominación con la ocupación colonial, el método dialéctico revela una tensión que no puede resolverse con fórmulas simples: por un lado, las

sociedades aborígenes ya conocían la jerarquía, el tributo y la guerra; por otro, la conquista instauró un régimen de desposesión en el que la humanidad misma del dominado quedó puesta en entredicho.

No se trata, pues, de negar la violencia prehispánica, sino de comprender que la colonialidad añadió una dimensión nueva: la clasificación racial de las poblaciones como si fueran naturalezas inferiores, lo que legitimó su explotación sin las ataduras de la reciprocidad ni de los vínculos de parentesco. En la misma línea, autores como Quijano (2000) han subrayado que la idea de raza nació precisamente con la colonización de América, y que desde entonces organizó el trabajo, el género y el saber en una matriz global de dominación. La ocupación no solo despojó territorios, sino que reconfiguró las subjetividades, porque los vencidos tuvieron que pensarse a sí mismos con categorías impuestas por los vencedores.

A pesar de ello, las memorias indígenas no desaparecieron del todo; más bien se refugiaron en lenguas, rituales y formas comunitarias que hoy alimentan las luchas anticoloniales. La verdad es que el contraste entre dominación andina y dominación colonial no es una cuestión de grados, sino de naturaleza: la primera podía ser violenta, pero reconocía al otro como sujeto de obligaciones; la segunda lo convirtió en objeto de apropiación.

El debate sobre la legitimidad de la ocupación de América constituye, quizá, el primer gran laboratorio de la filosofía política moderna, porque allí se discutieron nociones como guerra justa, soberanía y derechos de los pueblos paganos; Francisco de Vitoria (1539/2008) rechazó la idea de que los indios carecieran de dominio sobre sus tierras, pero admitió que la evangelización y el comercio justificaban ciertas intervenciones.

Bartolomé de Las Casas, en cambio, defendió la humanidad plena de los indígenas y denunció la crueldad de los encomenderos, mientras que Juan Ginés de Sepúlveda sostuvo que los indios eran siervos por naturaleza y que la guerra contra ellos resultaba justa. Estas posiciones no son meras curiosidades históricas: muestran cómo la ocupación necesitó producir un discurso jurídico y teológico que transformara el despojo en una acción legítima, y cómo ese discurso apeló a la supuesta inferioridad de los pueblos americanos.

En consecuencia, la filosofía política europea no fue ajena a la dominación colonial; por el contrario, buena parte de sus categorías se forjaron en ese choque. No solo Hobbes o Locke,

sino también Vitoria y Sepúlveda, contribuyeron a delimitar quiénes podían ser considerados sujetos de derecho y quiénes quedaban fuera del contrato social, y esa exclusión inauguró una larga historia de ocupaciones legitimadas por la razón imperial.

El llamado Requerimiento, leído ante poblaciones que no entendían castellano, ilustra con crudeza la dimensión performativa de la ocupación: se exigía a los indígenas reconocer la autoridad del papa y del rey, y si no lo hacían, se los amenazaba con la esclavitud y la guerra. Ese acto, a todas luces absurdo, revela que la dominación colonial no necesitaba un consentimiento real; le bastaba con simularlo mediante un procedimiento que cumpliera con las formalidades del derecho europeo. Asimismo, la doctrina de la terra nullius, aunque no siempre se aplicó de manera uniforme, sirvió para declarar vacantes territorios que en realidad estaban habitados, cultivados y organizados políticamente.

Dussel (1994) ha mostrado que esta operación no fue un simple error de percepción, sino un encubrimiento sistemático del otro: "el 'yo conquisto' es el fundamento práctico del 'yo pienso'" (p. 57). La frase condensa la intuición de que la modernidad filosófica no nació solo en las aulas europeas, sino también en la violencia colonial que hizo posible la seguridad material y la autoimagen racional de Europa. Por consiguiente, la ocupación no debe entenderse únicamente como control territorial; es, sobre todo, una forma de producir ausencias, de borrar las huellas de otros modos de habitar y de imponer un único relato del mundo.

La noción de colonialidad, tal como la formula Quijano (2000), permite articular la ocupación colonial con la formación del capitalismo moderno, porque señala que la clasificación racial de la población mundial no fue un efecto secundario, sino un eje constitutivo del poder global. En América, esa clasificación separó a blancos, indios y negros, y asignó a cada grupo un lugar en la división del trabajo, en el acceso a la tierra y en la jerarquía del saber; de ahí que la dominación nacional haya quedado marcada por una doble herencia: la de los imperios aborígenes, con sus propias jerarquías, y la del colonialismo, con su racismo estructural.

La verdad es que la ocupación no se limitó al momento de la Conquista; se prolongó en las repúblicas criollas, que mantuvieron la exclusión de los indígenas y de los afrodescendientes bajo nuevas formas legales. En consecuencia, analizar la dominación nacional en América Latina exige no detenerse en 1492 ni en las independencias del siglo XIX, sino

rastrear las continuidades coloniales que perviven en los Estados contemporáneos. No obstante, conviene evitar el fatalismo: la colonialidad es un patrón de poder, no una condena ontológica, y en las fisuras de ese patrón han surgido resistencias que cuestionan la ocupación del territorio, del trabajo y del imaginario.

Desde la filosofía de la liberación, Dussel (1994) ha insistido en que la modernidad no es un fenómeno exclusivamente europeo, sino que se constituye a través de un encubrimiento: Europa se define como centro al negar la humanidad y la racionalidad de los pueblos colonizados. Ese encubrimiento no es solo cognitivo; tiene consecuencias prácticas, porque autoriza la ocupación de territorios y la explotación de cuerpos bajo la coartada del progreso.

En la misma línea, la idea de que América fue "inventada" por Europa, defendida por O'Gorman (1958), subraya que el continente no esperaba pasivamente ser descubierto, sino que fue construido como un espacio disponible para la expansión europea. Aunque el término "invención" pueda sonar demasiado abstracto, captura una verdad inquietante: los pueblos aborígenes no fueron simplemente conquistados, sino redefinidos como objetos de conocimiento y de dominio. Por eso, la dominación nacional en América Latina tiene una dimensión epistémica que no puede ignorarse; no basta con devolver las tierras si se mantiene la imposición de un único modelo de racionalidad. A todas estas, las filosofías indígenas, lejos de ser supersticiones, constituyen tradiciones de pensamiento que resisten esa colonización del saber.

José Carlos Mariátegui (1928/2007) aportó una clave fundamental al señalar que "el problema del indio es el problema de la tierra" (p. 35), con lo cual desplazó la discusión desde la supuesta inferioridad cultural hacia las condiciones materiales de la dominación.

Esa frase, breve y contundente, resume una tesis política: la ocupación colonial no solo arrebató territorios, sino que reorganizó la propiedad de tal manera que las comunidades indígenas quedaron despojadas de su base material de reproducción.

A partir de ahí, Mariátegui sostuvo que la emancipación del indio exigía una transformación agraria profunda, no simples reformas educativas o tutelares; de lo contrario, la dominación nacional se perpetuaría bajo el ropaje de la república. En consecuencia, el pensamiento de Mariátegui dialoga con la filosofía política moderna porque muestra que la ciudadanía

formal no basta para deshacer la ocupación histórica: sin tierra, sin autonomía y sin reconocimiento de sus formas comunales, los pueblos indígenas siguen viviendo bajo una dominación de hecho. Por otra parte, su análisis invita a comparar las estructuras agrarias precolombinas con las impuestas por la colonia, y a observar cómo el latifundio criollo heredó, en muchos casos, la lógica del despojo colonial antes que la reciprocidad andina.

Rodolfo Kusch (1962) propuso una distinción entre el "ser alguien" y el "estar" que ha resultado iluminadora para pensar la dominación nacional, pues sugiere que las culturas indígenas no conciben la existencia como pura voluntad de dominio, sino como arraigo en un suelo y en una comunidad. Esa diferencia no es meramente antropológica: expresa dos maneras de habitar el mundo, y la ocupación colonial impuso la primera sobre la segunda, descalificando el pensamiento indígena como atrasado o mágico.

Sin embargo, Kusch advirtió que el "pensamiento seminal" de América profunda seguía vivo en los mercados, en las fiestas y en los modos de resistencia popular, a pesar de siglos de marginación. De ahí que la dominación nacional no pueda medirse solo por indicadores económicos, sino también por la capacidad de una cultura para imponer su horizonte de sentido como el único válido. A causa de ello, la filosofía política latinoamericana ha tenido que ampliar sus categorías: ya no se trata únicamente de redistribuir bienes, sino de reconocer otras racionalidades y otros modos de organización. En esa tarea, el diálogo con Kusch permite sentir, más que entender, el peso de una dominación que ha pretendido arrancar a los pueblos de su suelo.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010) ha cuestionado tanto el multiculturalismo estatal como ciertos discursos académicos de la descolonización, porque a menudo reproducen la dominación que dicen combatir: hablan por los indígenas, los traducen a categorías ajenas y los convierten en objetos de estudio. Ella ha insistido en que "no puede haber un discurso de la descolonización que no sea una práctica de descolonización" (p. 62), una advertencia que sacude a la filosofía política cómodamente instalada en las aulas.

Su noción de lo ch'ixi, que alude a la coexistencia de opuestos sin fusión, ofrece una imagen poderosa para pensar la dominación nacional: las sociedades latinoamericanas no son simplemente indígenas u occidentales, sino ambas cosas a la vez, y esa mezcla no debe idealizarse ni lamentarse, sino asumirse

como un campo de tensiones. Por añadidura, Rivera Cusicanqui ha mostrado que el colonialismo interno persiste en los Estados republicanos, donde las élites criollas mantienen el control de la tierra, del poder y del saber. En consecuencia, la ocupación no es un hecho del pasado, sino una estructura que se renueva en cada política extractivista, en cada despojo territorial y en cada mirada que sigue tratando a los pueblos indígenas como menores de edad.

El método comparativo permite contrastar los imperios aborígenes con el Estado colonial y con las repúblicas criollas, identificando convergencias, diferencias y consecuencias normativas; por ejemplo, tanto el Tahuantinsuyu como el Imperio mexica exigían tributos y organizaban el trabajo, pero lo hacían dentro de sistemas de reciprocidad y parentesco que, aunque jerárquicos, implicaban obligaciones del centro hacia las periferias.

El colonialismo, en cambio, desarticuló esas obligaciones y las reemplazó por una explotación extractiva que no se sentía responsable de la reproducción de la vida de los dominados. Por otra parte, la colonia introdujo una jerarquía racial que los imperios aborígenes desconocían, y esa jerarquía permitió naturalizar la dominación como si fuera un orden cósmico o biológico.

Si bien no conviene idealizar el pasado precolombino, la comparación muestra que la ocupación colonial no fue una simple sustitución de élites, sino una reorganización profunda de la economía, del parentesco y del imaginario. Así que la filosofía política debe afinar sus categorías para no medir todas las dominaciones con la misma vara, pues hacerlo borraría la especificidad de la colonialidad. En la misma línea, el contraste entre Vitoria y Las Casas ya anunciaba dos modelos: uno que toleraba la ocupación con condiciones, y otro que la denunciaba como injusta en su raíz.

En el presente, la dominación nacional en América Latina se expresa de maneras que conectan directamente con la historia de la ocupación: los territorios indígenas siguen siendo codiciados para la minería, la agroindustria y los megaproyectos, y las leyes que deberían protegerlos se aplican de manera selectiva. No es casual, por tanto, que los conflictos socioambientales estén protagonizados por comunidades que defienden sus tierras frente a un modelo de desarrollo que reproduce la lógica extractiva de la colonia. Al mismo tiempo, la ocupación ha adquirido formas nuevas: el control mediático, la deuda externa, los tratados de libre comercio y la intervención de empresas

transnacionales limitan la soberanía de los Estados, recordando que la dominación nacional no es un asunto exclusivamente interno. A pesar de ello, las luchas indígenas y campesinas han logrado visibilizar que la tierra, el agua y los saberes no son simples recursos, sino condiciones de vida y de dignidad. Por consiguiente, una filosofía política crítica no puede limitarse a describir la dominación; debe preguntarse qué condiciones harían posible una desocupación efectiva del territorio, del trabajo y de la palabra. En esa pregunta resuena la tensión dialéctica entre el pasado aborigen, la herida colonial y los horizontes de emancipación que aún se dibujan en las resistencias.

Al reorganizar los conceptos de la teoría política desde América Latina, se observa que la dominación nacional no es un fenómeno homogéneo, sino una articulación de múltiples capas históricas: la jerarquía prehispánica, la ocupación colonial, el racismo republicano y la dependencia neocolonial. Cada capa modifica a las anteriores, pero no las elimina; por eso las comunidades indígenas pueden reivindicar, al mismo tiempo, la restitución de tierras coloniales y el reconocimiento de sus formas precolombinas de autogobierno.

Esa simultaneidad desconcierta a quienes buscan una única solución, pero también abre posibilidades: si la dominación es estratificada, la emancipación tendrá que ser igualmente plural. Dussel (1994) ha propuesto una ética de la liberación que parte del reconocimiento del otro negado, y esa perspectiva dialoga con las demandas concretas de los pueblos que han sido ocupados, desplazados y silenciados.

En consecuencia, la filosofía política moderna, cuando se deja interpelar por América Latina, ya no puede seguir hablando de soberanía, justicia o ciudadanía como si fueran categorías universales; debe historizarlas, situarlas y someterlas a la prueba de la dominación real. La verdad es que esa prueba deja al descubierto las costuras del contrato social y la urgencia de imaginar otros pactos.

En definitiva, la dominación nacional en América Latina, mirada desde la filosofía política moderna y desde una perspectiva dialéctica, revela que la ocupación colonial no fue un episodio más en la historia del continente, sino una ruptura que reconfiguró las jerarquías preexistentes y las inscribió en una matriz global de poder.

Los imperios aborígenes ya conocían formas de subordinación, y reconocerlo evita el romanticismo que convierte a los pueblos indígenas en víctimas pasivas; no

obstante, la colonización introdujo una violencia cualitativamente distinta, marcada por la negación de la humanidad del otro y por la expropiación de su mundo.

Al mismo tiempo, las resistencias indígenas, campesinas y populares han demostrado que la dominación nunca es total, y que en sus grietas se gestan otros modos de habitar, pensar y gobernar.

La filosofía política, por tanto, tiene la tarea de acompañar esas búsquedas sin pretender dirigirlas, aportando claridad conceptual y sensibilidad histórica. Quizá por ello, las palabras de Mariátegui (1928/2007) siguen interpelando: si el problema del indio es el problema de la tierra, entonces la desocupación comienza por devolverle al territorio su carácter de morada, no de botín. Y esa devolución, a todas estas, no es solo una cuestión jurídica, sino un acto de justicia que exige repensar las bases mismas de la convivencia.

La dominación política a la llegada de Colón.

Cuando se examina la dominación nacional desde la filosofía política moderna, se observa que la ocupación no constituye un simple episodio militar, sino una matriz jurídica, simbólica y económica que reorganiza las condiciones de la vida colectiva. Aunque los manuales escolares hablen todavía de descubrimiento, la verdad es que aquel 1492 inaugura un proceso de sometimiento que Dussel (1994) sintetiza con exactitud: "1492 es el momento del nacimiento de la Modernidad, pero también del inicio del encubrimiento del Otro" (p. 8).

No se trata, por tanto, de un encuentro entre iguales, sino de una imposición que transforma a los pueblos amerindios en objetos de administración. En la misma línea, la categoría de dominación nacional permite comprender que el control territorial no basta: se requiere producir discursos que justifiquen la usurpación, leyes que la normalicen y una subjetividad que la acepte como inevitable. De ahí que la ocupación colonial deba leerse como un laboratorio de la modernidad política, donde la soberanía, la propiedad y la identidad se forjan al calor de la violencia.

En el pensamiento político moderno, la conquista de América obliga a reformular los títulos legítimos de la soberanía. Francisco de Vitoria (1539/1985), desde la Escuela de Salamanca, reconoce que los indígenas son dueños legítimos de sus tierras, pero al mismo tiempo sostiene que "los españoles

tienen derecho a recorrer y a permanecer en aquellas provincias, siempre que no causen daño alguno" (p. 87). Esta aparente moderación esconde una trampa dialéctica: porque el derecho de tránsito, de comercio y de predicación se transforma, en la práctica, en un permiso para desplegar la ocupación. A todas estas, el lenguaje de la escolástica otorga una cobertura moral a una expansión que ya estaba impulsada por la corona y por los intereses mercantiles.

Por consiguiente, la filosofía no se limita a describir la dominación; participa en su legitimación, incluso cuando pretende establecer límites. Ahora bien, esa tensión entre reconocimiento formal y despojo real atraviesa toda la historia americana y sigue alimentando los debates sobre justicia transicional y derechos indígenas.

El célebre debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas muestra, precisamente, cómo la categoría de humanidad se vuelve un campo de batalla filosófico. Sepúlveda invoca la doctrina aristotélica del siervo por naturaleza para justificar la guerra contra los pueblos amerindios, mientras Las Casas (1552/2006) responde con una descripción cargada de asombro: "Todas estas universas e infinitas gentes a todas ellas crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces" (p. 23).

No obstante, incluso la defensa lascasiana (*conjunto de argumentos teológicos, jurídicos y políticos que Bartolomé de las Casas desarrolló durante el siglo XVI*) conserva un tono paternalista, pues presenta a los indígenas como criaturas dóciles que necesitan protección antes que como sujetos políticos plenos. En consecuencia, la disputa no se resuelve en favor de la igualdad radical, sino de una tutela benevolente.

Por el contrario, lo que queda claro es que la dominación nacional exige clasificar los cuerpos según su presunta racionalidad, y que esa clasificación se discute con categorías filosóficas, teológicas y jurídicas. De ahí que el debate colonial no sea una simple anécdota, sino un momento fundacional de la biopolítica moderna.

Junto a los tratados académicos, la ocupación se apoya en instrumentos legales cuya violencia se disfraza de formalidad. El Requerimiento (1513/1984) es quizá el ejemplo más inquietante:

se leía ante poblaciones que no entendían el castellano un texto que exigía reconocer a la Iglesia y a la corona, y que anunciaba la guerra justa en caso de negativa.

Este acto performativo convierte la palabra en un arma, porque la resistencia se interpreta como rebeldía contra un orden divino y humano ya establecido. En términos de filosofía política, el Requerimiento revela el núcleo paradójico de la soberanía colonial: se exige consentimiento a quienes no han participado en el pacto, y se castiga su desobediencia como si hubieran traicionado una ley previa.

A causa de ello, la legalidad no es un límite a la dominación, sino su condición de posibilidad. La verdad es que la escritura, la traducción y la interpretación quedan monopolizadas por el conquistador, de modo que el otro no puede responder en igualdad de condiciones.

La estructura económica de la colonia convierte esa dominación jurídica en explotación cotidiana. La encomienda, la mita y el repartimiento organizan el trabajo indígena bajo formas de coerción que combinan servidumbre personal y tributo. Quijano (2000) sostiene que la colonialidad del poder articula la clasificación racial de la población con el control del trabajo, del Estado y de la producción de conocimiento.

Así, la economía colonial no solo extrae plata, oro y alimentos, sino que produce una jerarquía estable entre blancos, mestizos, indígenas y afrodescendientes. Por otra parte, esa jerarquía se naturaliza mediante discursos sobre la pereza, la inferioridad o la minoría de edad de los pueblos originarios.

En consecuencia, la dominación nacional no puede entenderse solo como un saqueo de recursos; es también una fábrica de identidades subalternas. Aunque las leyes de Indias intentaron moderar los abusos, su aplicación fue siempre desigual, porque la distancia entre la metrópoli y los virreinatos permitía que los poderes locales reinterpretaran las normas a su favor.

La modernidad filosófica europea tampoco es ajena a esta matriz de dominación. Dussel (1994) sostiene que el ego cogito cartesiano no surge en abstracto, sino que presupone un ego conquiro: el sujeto que piensa es, ante todo, el sujeto que conquista, administra y clasifica. En otras palabras, la certeza del

yo moderno se edifica sobre la negación del otro americano.

Esta tesis tiene una fuerza dialéctica notable, porque invierte la lectura convencional de la filosofía moderna: Descartes no es simplemente el fundador de la subjetividad racional, sino también el heredero de una experiencia imperial. Al mismo tiempo, la idea de un sujeto universal oculta las condiciones concretas de dominación que permiten a unos pocos erigirse en representantes de la humanidad.

Por lo tanto, la filosofía política moderna debe ser leída a contrapelo, mostrando sus silencios y exclusiones. No se trata de condenar toda la tradición, sino de advertir que su universalismo ha funcionado, muchas veces, como un particularismo europeo impuesto al resto del mundo.

La teoría de la propiedad de John Locke ofrece un ejemplo preciso de esa articulación entre filosofía y despojo. En el Segundo tratado sobre el gobierno civil, Locke (1689/2004) afirma que "el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos" (§ 27), y sostiene que la apropiación legítima depende del cultivo y la mejora de la tierra. Esta premisa, aparentemente universal, tiene consecuencias devastadoras para los pueblos amerindios, cuyas formas de uso colectivo, rotación y cuidado del territorio no se traducen en cercamientos ni en mejoras permanentes según el modelo europeo.

Así, las tierras comunales se consideran baldías o desaprovechadas, y el colono se presenta como quien realmente las hace productivas. En la misma línea, Locke no discute la legitimidad de la colonización americana; más bien la presupone como trasfondo de su argumento. Por consiguiente, la dominación nacional se inscribe en la propia noción de propiedad, porque define de antemano qué cuenta como trabajo, qué cuenta como mejora y quién tiene derecho a excluir a los demás.

El siglo XVIII añade a esa economía política una filosofía de la historia que relega a América a los márgenes del progreso. Kant, con su llamado a la mayoría de edad, formula un ideal cosmopolita, pero también difunde una jerarquía racial que contradice su propio universalismo. Hegel (1837/2005) es aún más explícito cuando afirma que "América es el país del

porvenir" (p. 87), una frase que parece halagadora, aunque en su sistema significa que América carece de peso en el presente del espíritu. A causa de ello, los pueblos originarios quedan fuera de la historia universal o aparecen como restos de una etapa superada.

En consecuencia, el ideal ilustrado de emancipación no incluye a los colonizados; la libertad se predica para quienes ya han alcanzado una supuesta madurez racional, mientras los demás deben ser tutelados, educados o simplemente desplazados. Esta tensión entre universalismo abstracto y jerarquía racial no es un accidente: constituye una de las contradicciones productivas de la dominación nacional moderna, porque permite justificar la exclusión en nombre de la inclusión futura.

Las independencias hispanoamericanas del siglo XIX se presentan como rupturas radicales, pero sus efectos para los pueblos amerindios son ambivalentes. Bolívar (1815/2009) describe con lucidez esa posición intermedia: "No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles" (p. 24). La cita revela que la élite criolla no se identifica con los indígenas ni asume plenamente su herencia. Por el contrario, los nuevos Estados republicanos conservan la estructura agraria, el tributo indígena y las jerarquías raciales heredadas del coloniaje.

En la misma línea, González Casanova (1965) denomina colonialismo interno a esa continuidad: "El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos" (p. 27). De ahí que la independencia política no sea sinónimo de descolonización; más bien rearticula la dominación nacional bajo un nuevo ropaje constitucional. Si bien se proclaman derechos universales, su ejercicio queda condicionado por la propiedad, la lengua y la herencia colonial.

Frente a esa continuidad, la filosofía de la liberación propone una inversión dialéctica: partir de la exterioridad del oprimido y no de la totalidad del sistema. Dussel (1996) define esta apuesta al señalar que "la filosofía de la liberación es el pensar que surge desde la exterioridad del Otro" (p. 20).

Aquí no se busca simplemente integrar al excluido dentro del

orden existente, sino transformar las condiciones que producen exclusión. Por añadidura, este método no rechaza la modernidad en bloque; la somete a un juicio crítico desde las víctimas de su expansión.

En consecuencia, la dominación nacional se convierte en el punto de partida negativo, mientras la liberación aparece como horizonte normativo. Aunque esta propuesta ha sido acusada de excesiva abstracción, tiene el mérito de sacar a la filosofía política de su comodidad académica y obligarla a confrontar su complicidad con la conquista. Por lo tanto, no se trata de una simple inversión maniquea, sino de una dialéctica de la alteridad que reconoce la asimetría histórica sin renunciar a la universalidad.

La crítica decolonial, por su parte, insiste en que la dominación colonial no terminó con las independencias, sino que se transformó en colonialidad global. Mignolo (2010) afirma que "la opción descolonial es la desobediencia epistémica" (p. 45), es decir, un rechazo activo de los marcos de conocimiento impuestos por el colonizador.

Esta desobediencia no es un simple capricho académico, sino una respuesta a la violencia que clasifica saberes, lenguas y formas de vida. En la misma línea, Quijano y Mignolo coinciden en que la modernidad occidental es inseparable de su lado oscuro: la colonialidad.

De ahí que los estudios decoloniales examinen no solo las estructuras económicas, sino también las categorías filosóficas, estéticas y pedagógicas que reproducen la subalternidad. Ahora bien, la desobediencia epistémica exige una tarea reconstructiva: no basta con denunciar el eurocentrismo; hace falta recuperar las tradiciones amerindias, africanas y mestizas como fuentes legítimas de pensamiento político. En consecuencia, la dominación nacional se combate también en el terreno de las ideas, donde se decide qué cuenta como conocimiento válido.

La dimensión material de esa dominación aparece con crudeza en la historia económica latinoamericana. Galeano (1971) resume el mecanismo con una fórmula que conserva su fuerza: "La división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder" (p. 15).

A lo largo de los siglos, la minería, la plantación y el

extractivismo han drenado los recursos del continente hacia las metrópolis, primero europeas y luego norteamericanas. Como lo muestra el documental de Canal Encuentro (2016), la conquista no fue un episodio excepcional, sino una maquinaria de extracción y clasificación que dejó huellas en los archivos y en los cuerpos.

No obstante, el saqueo no es solo una herencia colonial; se renueva mediante deudas, tratados de libre comercio y concesiones mineras. Por otra parte, las comunidades indígenas siguen defendiendo territorios que los estados consideran vacíos o subutilizados, repitiendo el gesto de Locke.

En consecuencia, la dominación nacional se manifiesta hoy como una disputa por la tierra, el agua y la soberanía alimentaria. Aunque la retórica del desarrollo promete progreso, con frecuencia oculta nuevas formas de despojo. La verdad es que, sin justicia territorial, la independencia política sigue siendo una promesa incumplida.

La construcción de la nación tras la independencia también contribuyó a perpetuar la dominación. Los nuevos estados se imaginaron como comunidades homogéneas, blancas o mestizas, donde los pueblos indígenas aparecían como obstáculos para el progreso o como reliquias del pasado. Anderson (1983) describe la nación como una "comunidad imaginada", y esa imaginación criolla excluyó a quienes no encajaban en el proyecto civilizatorio.

Por consiguiente, las constituciones liberales reconocieron derechos abstractos, pero las políticas concretas promovieron la colonización de territorios indígenas, la prohibición de lenguas originarias y la negación de sus sistemas normativos.

En muchos casos, la escuela pública funcionó como una máquina de asimilación, enseñando a los niños a avergonzarse de su propia cultura. De ahí que la dominación nacional no se juegue solo en el parlamento o en el mercado, sino también en la vida cotidiana, en la mirada que clasifica a los otros como menos civilizados.

Ahora bien, esa violencia simbólica ha generado resistencias, memorias y proyectos autonómicos que desafían la idea de una sola nación. La teoría contemporánea de la soberanía permite comprender por qué la colonia no es una excepción, sino un

paradigma de dominación. Mbembe (2003) sostiene que "la colonia representa el lugar donde la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley" (p. 24).

Esta fórmula ilumina la experiencia latinoamericana: los territorios ocupados se gobiernan mediante Estados de excepción permanentes, donde la vida de los colonizados queda expuesta a la muerte, al trabajo forzado y al despojo legalizado. En consecuencia, la dominación nacional combina la inclusión formal en un orden jurídico con la exclusión material de sus garantías.

Al mismo tiempo, la necropolítica colonial no desaparece con la independencia; se reactiva en masacres, desapariciones y desplazamientos forzados.

Por lo tanto, la crítica filosófica debe atender no solo a las normas, sino también a las prácticas que deciden quién merece protección y quién puede ser sacrificado. La verdad es que la soberanía estatal, lejos de ser neutral, ha servido históricamente para administrar esa desigualdad.

En definitiva, la dominación nacional en América Latina no es un residuo del pasado, sino una estructura persistente que articula ocupación territorial, clasificación racial, despojo económico y exclusión epistémica. La filosofía política moderna, con sus conceptos de soberanía, propiedad, progreso y universalidad, ha sido a la vez herramienta de legitimación y recurso crítico.

El método dialéctico permite confrontar esas posiciones: la defensa ilustrada de la libertad choca con la realidad colonial, y la promesa republicana de igualdad se desmiente ante el colonialismo interno.

En consecuencia, pensar la dominación nacional exige no solo diagnosticar sus mecanismos, sino escuchar las voces que resisten, reconstruir los saberes negados y abrir espacios para una soberanía realmente plural. Quienes estudian estas cuestiones se enfrentan, pues, a una tarea incómoda: mostrar que la independencia del siglo XIX dejó pendiente una descolonización profunda. No obstante, esa tarea no es imposible; comienza por reconocer que el otro no es un dato, sino un sujeto político.

La dominación política desde la visión de la Kaplan, O'Donnell, Cardoso, Sergio Bagú y Germani.

Cuando se examina la formación de los Estados nacionales en América Latina, la verdad es que la dominación nacional aparece como un entramado histórico en el cual la soberanía proclamada no coincide con la autonomía efectiva, y en el que la ocupación del territorio, de las instituciones y de los circuitos económicos se despliega tanto desde afuera como desde adentro.

Se parte, para ello, de una premisa propia de la filosofía política moderna: el Estado no es una forma universal y neutral, sino una condensación de relaciones de fuerza que adquiere rasgos específicos según la inserción de cada sociedad en el sistema capitalista mundial.

En esta línea, Marcos Kaplan, Guillermo O'Donnell, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Sergio Bagú y Gino Germani ofrecen herramientas para comprender cómo los Estados latinoamericanos nacieron marcados por una dependencia constitutiva y por formas de dominación que no pueden reducirse a la presencia militar extranjera.

Al contrario, la ocupación adquiere un sentido estructural: las clases dominantes locales, los capitales transnacionales y los aparatos burocráticos se entrelazan para reproducir una soberanía formal que encubre una subordinación real.

Por consiguiente, el análisis exige un enfoque dialéctico que confronte la promesa moderna de autodeterminación con las condiciones concretas de heteronomía, y que no pierda de vista el sufrimiento social, las expectativas truncadas y la persistencia de una ciudadanía incompleta. A todas estas, el problema no es solo económico ni solo político, sino que atraviesa la constitución misma de lo nacional.

En la filosofía política moderna, el análisis conceptual se ocupa de aclarar qué se entiende por soberanía, nación, Estado y dominación, y de construir razones a favor o en contra de una tesis a partir de la coherencia de sus premisas.

Sin embargo, cuando esos conceptos se trasladan a América Latina sin mediación histórica, suelen volverse abstractos y engañosos, porque la experiencia regional muestra que la soberanía puede existir jurídicamente mientras la capacidad real de decisión queda ocupada por actores externos o por minorías internas.

El método dialéctico-crítico permite confrontar posiciones opuestas: por un lado, la narrativa liberal que celebra la independencia como ruptura con el coloniaje y, por otro, la evidencia de que las estructuras coloniales de apropiación continuaron operando bajo nuevos ropajes republicanos.

En la misma línea, el método comparativo contrasta teorías del Estado, doctrinas de justicia y tradiciones ideológicas para identificar convergencias y diferencias, y para mostrar las consecuencias normativas de cada modelo.

Así que no se trata de repetir dogmas ni de aplicar mecánicamente categorías europeas, sino de reorganizar la teoría política a fin de delimitar el problema específico: la dominación nacional como una forma de subordinación que persiste, muta y se reproduce incluso cuando existen constituciones, elecciones y discursos de soberanía popular.

De ahí que estos autores coincidan en una sospecha compartida: el Estado latinoamericano no es simplemente débil o incompleto, sino que su forma dependiente es funcional a una determinada articulación de poder.

Sergio Bagú ayuda a desmontar uno de los supuestos más persistentes de la historiografía tradicional: la idea de que las colonias iberoamericanas fueron sociedades feudales o precapitalistas, ajenas al dinamismo del mercado mundial. Por el contrario, Bagú (1949) sostiene que la economía colonial se organizó desde muy temprano como un capitalismo colonial, subordinado a los centros metropolitanos y orientado a la extracción de metales, productos tropicales y fuerza de trabajo. Esta tesis no es un detalle académico, porque cambia por completo la manera de entender la ocupación: no se trató solamente de una presencia militar o administrativa, sino de una ocupación de las estructuras productivas, de las rutas comerciales y de las instituciones locales por una lógica de acumulación externa.

En consecuencia, la independencia política del siglo XIX no implicó automáticamente una descolonización económica, puesto que las oligarquías criollas asumieron el control del aparato estatal sin alterar la orientación primario-exportadora ni la dependencia de los mercados y capitales extranjeros.

De ahí que la dominación nacional pueda leerse como una herencia colonial reconfigurada: los nuevos Estados nacieron ocupados por dentro por clases que se beneficiaban de la subordinación exterior, y por fuera por potencias que seguían fijando las reglas del intercambio desigual. A causa de ello, la cuestión del desarrollo no consistió en superar una supuesta etapa feudal, sino en transformar una modalidad específica de capitalismo periférico que reproducía la subordinación.

Marcos Kaplan profundiza esta perspectiva al analizar la formación del Estado nacional en América Latina como un proceso atravesado por tensiones entre el discurso jurídico de la soberanía y la realidad de la dependencia.

Para Kaplan (1969), el Estado latinoamericano se constituye como un Estado dependiente, dotado de soberanía formal pero carente de autonomía real, porque sus decisiones fundamentales se encuentran condicionadas por los intereses de las potencias hegemónicas y por las fracciones dominantes locales que actúan como socias menores.

Esta afirmación no significa que el Estado sea una simple marioneta, sino que su capacidad de acción está estructuralmente limitada por la posición periférica de la economía y por la fragilidad de una burguesía nacional que nunca completó una ruptura con el capital extranjero.

Asimismo, Kaplan muestra que la ocupación no siempre requiere tropas invasoras: puede operar mediante empréstitos, tratados de comercio, asesorías técnicas, inversiones extranjeras y presiones diplomáticas que condicionan las políticas públicas. En consecuencia, la soberanía se vuelve un formalismo que convive con una heteronomía profunda, y el Estado se convierte en el administrador de esa contradicción. Por añadidura, la violencia física aparece como último recurso cuando las tensiones sociales desbordan los canales institucionales, tal como se observa en las intervenciones militares que, lejos de ser accidentes, expresan una debilidad constitutiva del orden

estatal. La verdad es que esta visión incomoda porque revela que la independencia no fue el punto de llegada de la emancipación, sino el inicio de una nueva forma de dominación nacional.

Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto aportan un giro analítico decisivo al mostrar que el subdesarrollo no es una etapa anterior al desarrollo, sino una forma particular de integración al capitalismo mundial.

En su clásico estudio, afirman que la situación de subdesarrollo se produjo históricamente cuando la expansión del capitalismo comercial y luego del capitalismo industrial vinculó a un mismo mercado economías que, además de presentar grados diversos de diferenciación del sistema productivo, pasaron a ocupar posiciones distintas en la estructura global del sistema capitalista (Cardoso y Faletto, 1969, p. 23).

Esta definición desplaza la culpa del atraso desde las supuestas carencias internas hacia las relaciones asimétricas que constituyen el mercado mundial, y obliga a pensar la dominación nacional como un vínculo, no como una esencia. En lugar de preguntar por qué América Latina no se parece a Europa, los autores preguntan cómo se articulan los intereses locales e internacionales en cada coyuntura histórica, y qué formas políticas asume esa articulación.

De este modo, la ocupación deja de ser un evento excepcional y se convierte en una condición permanente de la estructura productiva, financiera y comercial, internalizada en alianzas de clase.

Por lo tanto, no alcanza con denunciar al imperialismo como un poder externo; es necesario examinar de qué manera el capital extranjero se asocia con sectores locales, y cómo esa asociación produce modalidades específicas de Estado y de dominación. La consecuencia normativa es clara: cualquier proyecto de autonomía debe transformar simultáneamente la inserción externa y la estructura interna de poder.

En la misma línea, Cardoso y Faletto insisten en que la dependencia no se explica únicamente por la presión de los centros metropolitanos, sino por la forma en que los sectores dominantes locales se integran a esa presión y la convierten en una fuente de privilegios.

A esta articulación la denominan desarrollo dependiente asociado, y la presentan como un pacto entre el capital internacional, la tecnocracia estatal y las burguesías locales, que impulsa ciertas ramas industriales y moderniza el aparato productivo sin romper la subordinación externa.

No obstante, ese desarrollo asociado no produce ciudadanía plena ni soberanía económica; produce islas de modernización rodeadas de exclusión, y legitima la concentración del ingreso como costo inevitable del crecimiento.

De ahí que la dominación nacional adquiera un rostro más sutil: no siempre se impone por la fuerza, sino por la naturalización de un orden desigual que se presenta como técnicamente necesario y políticamente neutral.

En consecuencia, la ocupación se vuelve ideológica, porque los grupos subalternos internalizan las categorías del dominador y terminan aceptando como horizonte único aquello que los subordina.

Por otra parte, esta perspectiva dialéctica permite criticar tanto al nacionalismo ingenuo, que supone que el capital extranjero es el único enemigo, como al liberalismo complaciente, que celebra la modernización sin preguntarse quién la controla y quién paga sus costos. Así que el problema de fondo no es la integración al mercado mundial, sino las condiciones asimétricas y las alianzas internas que definen esa integración.

Guillermo O'Donnell muestra una de las expresiones más dramáticas de la dominación nacional al analizar el surgimiento de los Estados burocrático-autoritarios en el Cono Sur durante las décadas de 1960 y 1970. Para O'Donnell (1982), este tipo de dominación política se caracteriza por la exclusión del sector popular, la despolitización forzada de los conflictos sociales y la subordinación del aparato estatal a los intereses del gran capital oligopólico y transnacional. Aunque el autor estudia casos como Brasil, Argentina y Chile, su análisis revela una lógica más amplia: cuando las demandas de participación popular amenazan las bases de la acumulación capitalista dependiente, las clases dominantes y los militares ocupan el Estado para restablecer el orden mediante la represión.

Esa ocupación interna del Estado no es una simple dictadura

personalista, sino un régimen institucionalizado en el que los tecnócratas, los generales y los empresarios comparten la convicción de que la democracia es un obstáculo para la eficiencia.

En consecuencia, la dominación nacional alcanza su forma más descarnada: la ciudadanía es suspendida, los sindicatos intervenidos, la prensa censurada y la economía reorientada hacia la especulación financiera. A pesar de ello, O'Donnell no reduce el fenómeno a la maldad de los actores, sino que lo explica por la estructura de dependencia y por el agotamiento de la etapa populista de sustitución de importaciones.

De ahí que la ocupación militar del Estado deba entenderse como una respuesta autoritaria a las contradicciones de un desarrollo que prometía inclusión y solo generaba desigualdad.

Gino Germani, desde la sociología de la modernización, aporta una clave complementaria para comprender por qué la dominación nacional no siempre se manifiesta como ocupación militar, sino también como desajuste entre movilización social e integración institucional.

Germani (1962) observa que el desarrollo económico, la urbanización y la expansión educativa activan a grupos antes pasivos, los incorporan a la vida pública y multiplican sus expectativas de participación, pero no siempre generan canales políticos capaces de procesar esas demandas.

Esa asincronía entre movilización e integración produce una tensión social que puede ser canalizada democráticamente o, por el contrario, puede desembocar en regímenes autoritarios que ocupan el espacio público para contener la participación.

En América Latina, este desajuste adquirió rasgos particulares, porque las elites modernizadoras impulsaron transformaciones económicas sin ceder poder político, y las masas urbanas emergentes fueron incorporadas de manera subordinada, clientelar o represiva. No obstante, Germani no presenta la modernización como un camino unilineal hacia la democracia, sino como un proceso contradictorio, lleno de marchas y contramarchas, donde el autoritarismo puede ser una respuesta a la ansiedad de las clases medias y altas ante la irrupción popular.

En consecuencia, la ocupación del Estado por las fuerzas

conservadoras se vuelve una posibilidad estructural, no un accidente histórico, cuando las instituciones son demasiado rígidas para absorber la movilización. De ahí que la estabilidad política dependa menos de la represión que de la capacidad de integrar demandas sin destruir la autonomía popular.

Si se comparan los planteos de Kaplan y O'Donnell, se observa una convergencia profunda: ambos describen al Estado latinoamericano como una instancia atravesada por la contradicción entre su forma jurídica soberana y su contenido real de subordinación.

No obstante, Kaplan (1969) enfatiza la formación histórica del Estado dependiente y la persistencia de una soberanía formal vaciada por la presión externa, mientras que O'Donnell (1982) se concentra en las coyunturas en las que esa subordinación se traduce en un régimen autoritario institucionalizado.

La dialéctica entre ambos permite comprender que la ocupación no es un episodio excepcional, sino una posibilidad siempre latente en un Estado cuya autonomía relativa depende de equilibrios precarios entre fracciones de clase y actores externos. Asimismo, los dos autores muestran que la dominación nacional no descansa solo en la fuerza, sino también en la juridicidad, la tecnocracia y la apelación al orden, lo que la hace más difícil de impugnar.

Por otra parte, sus análisis coinciden en que la democracia no puede consolidarse si no se transforma la estructura de la dependencia, porque mientras el capital transnacional y sus socios locales controlen los recursos estratégicos, el sufragio será un ritual sin consecuencias.

En consecuencia, la crítica filosófica debe desconfiar de las definiciones puramente formales de soberanía y preguntarse quién decide, en última instancia, sobre el presupuesto, la moneda, la tierra y la vida de las mayorías. La verdad es que esa pregunta incomoda, y por eso suele quedar silenciada en los debates convencionales sobre la gobernabilidad.

El papel de la ocupación en el contexto latinoamericano se comprende mejor cuando se distingue entre la ocupación territorial directa, la ocupación económica y la ocupación interna del aparato estatal. Durante el siglo XIX y comienzos del XX, las potencias europeas y luego Estados Unidos recurrieron a

invasiones, bloqueos y control aduanero para imponer tratados desiguales y proteger sus inversiones, tal como se observa en la historia de Centroamérica, el Caribe y México.

No obstante, la forma dominante de ocupación fue menos espectacular y más eficaz: la instalación de enclaves mineros, ferroviarios y agroexportadores que capturaban recursos sin integrarse al conjunto de la economía nacional. Cardoso y Faletto (1969) describen esos enclaves como islas controladas por capital extranjero, que generan crecimiento localizado, pero no desarrollo autónomo, y que refuerzan la dependencia de los ciclos del mercado mundial.

Al mismo tiempo, las burguesías locales aprendieron a convivir con esos enclaves, a proveerles servicios y a beneficiarse de sus salarios y rentas, de modo que la ocupación se naturalizó como una forma de vida.

A todas estas, cuando los trabajadores y los sectores medios cuestionaron ese orden, surgió la otra ocupación: la del Estado por las Fuerzas Armadas, que O'Donnell analizó como respuesta autoritaria a la crisis de la dominación oligárquica. De ahí que la noción de ocupación deba ampliarse para incluir tanto al soldado extranjero como al tecnócrata local, al enclave minero y al tratado de libre comercio, porque todos ellos operan sobre el mismo cuerpo social.

Kaplan y O'Donnell permiten reorganizar la teoría política del Estado al mostrar que, en América Latina, el Estado no es únicamente un árbitro neutral entre intereses, sino también un instrumento de dominación y, al mismo tiempo, un espacio en disputa.

Esa dualidad resulta incómoda para las concepciones liberales que ven en el Estado un mal necesario o un simple guardián de derechos, así como para las concepciones marxistas que lo reducen a un comité de la burguesía. En realidad, el Estado dependiente es un campo de fuerzas donde se procesan las presiones externas, se disciplinan las demandas populares y se reproducen las condiciones generales de la acumulación, pero donde también se abren brechas para la resistencia y la democratización. La juridicidad desempeña un papel ambivalente: legitima la dominación al presentar como universal un orden particular, pero también permite a los subalternos

invocar derechos y denunciar la arbitrariedad.

En consecuencia, la dominación nacional nunca es total ni estable; se recrea mediante crisis, concesiones y represiones, y su intensidad varía según la capacidad de organización de las clases populares.

De ahí que la filosofía política deba prestar atención a los detalles institucionales, a las correlaciones de fuerzas y a las formas de conciencia, en lugar de contentarse con grandes rótulos como autoritarismo o democracia. La verdad es que la historia latinoamericana muestra que ambas etiquetas pueden convivir bajo una misma dominación estructural, y que la libertad no se asegura solo con elecciones, sino con la transformación de las bases materiales de la dependencia.

La comparación entre Germani y O'Donnell revela una tensión normativa que recorre toda la discusión: si la modernización genera movilización popular, ¿qué tipo de orden político puede contenerla sin aniquilarla? Germani (1962) advierte que la integración institucional es indispensable para evitar el colapso autoritario, pero no idealiza la democracia liberal, pues sabe que en América Latina las instituciones formales suelen estar vacías de contenido social. O'Donnell (1982), por su parte, muestra que la respuesta autoritaria no resuelve el problema de fondo, sino que lo congela mediante la represión, y que la exclusión del sector popular termina por erosionar incluso la acumulación que pretendía proteger.

En la misma línea, ambos autores coinciden en que la dominación nacional es incompatible con una ciudadanía plena, y en que la democratización exige algo más que reglas electorales: requiere redistribuir recursos, reconocer a los excluidos y reconstruir la legitimidad del Estado. No obstante, difieren en el énfasis: Germani confía en la capacidad modernizadora de la sociedad para erosionar las jerarquías tradicionales, mientras que O'Donnell subraya la capacidad reaccionaria del capital y de las Fuerzas Armadas para bloquear esa erosión. Por lo tanto, la síntesis dialéctica sugiere que la modernización abre posibilidades de emancipación, pero que su realización depende de la organización popular y de una correlación de fuerzas favorable. De ahí que el pesimismo de O'Donnell y el optimismo matizado de Germani no se anulen,

sino que se complementen como advertencia y como programa.

Si se vuelve a Sergio Bagú, se aprecia que la larga duración de las estructuras coloniales imprime a la dominación nacional una profundidad que las políticas coyunturales difícilmente alcanzan. Bagú (1949) muestra que la economía colonial no fue una anomalía ni un simple apéndice de Europa, sino un componente activo del capitalismo mundial, y que su lógica extractiva marcó los patrones de propiedad, trabajo y comercio que aún resuenan en la actualidad.

Esa continuidad estructural ayuda a explicar por qué la industrialización latinoamericana, cuando llegó, fue tardía, selectiva y subordinada, y por qué la burguesía nacional rara vez asumió un papel transformador, prefiriendo asociarse al capital extranjero antes que enfrentarlo. Asimismo, la herencia colonial se manifiesta en la concentración de la tierra, la segmentación del mercado laboral y la debilidad de los vínculos de ciudadanía, que hacen de la nación un proyecto inconcluso.

No solo la economía, sino también la cultura y la subjetividad quedaron ocupadas por esquemas jerárquicos que desprecian al indio, al negro, al mestizo y al trabajador manual. Por consiguiente, la dominación nacional no es solo una cuestión de clases sociales, sino también de colonialidad del poder y del saber, una dimensión que Bagú atisba al conectar la organización económica con la estratificación social.

De ahí que cualquier estrategia de liberación deba ser integral, porque no basta con nacionalizar recursos si se mantienen intactas las estructuras simbólicas y políticas que reproducen la subordinación. La verdad es que el pasado colonial no pasa; se recicla.

Reorganizar la teoría política desde América Latina implica, en consecuencia, revisar los conceptos modernos de soberanía, nación, Estado y dominación a la luz de una experiencia histórica que no encaja en las narrativas europeas. El método comparativo y dialéctico permite advertir que la soberanía no es una propiedad fija que se adquiere con la independencia, sino una relación dinámica que puede ampliarse o contraerse según la correlación de fuerzas internas y externas.

Igualmente, la nación no es una comunidad homogénea que precede al Estado, sino un proyecto conflictivo, atravesado por

exclusiones de clase, raza y género, que los grupos dominantes intentan clausurar mediante discursos de unidad. La dominación nacional aparece como un concepto que articula dimensiones económicas, políticas, jurídicas y culturales, y que exige un análisis transdisciplinario para captar sus metamorfosis.

En la misma línea, los autores examinados comparten una vocación crítica: no se conforman con describir el orden existente, sino que indagan sus supuestos, evalúan su coherencia y consideran objeciones a sus propias tesis.

Esa actitud es precisamente la que distingue a la filosofía política del mero comentario ideológico, y la que permite evitar tanto el fatalismo como el voluntarismo.

Por lo tanto, se puede concluir que pensar la dominación nacional es, al mismo tiempo, un acto teórico y una intervención política, porque nombrar las formas de la subordinación es ya una manera de disputar su legitimidad. De ahí que el estudio de Kaplan, Bagú, Cardoso, Faletto, O'Donnell y Germani no sea un ejercicio académico inerte, sino una caja de herramientas para comprender el presente.

En definitiva, la dominación nacional en América Latina se presenta como un fenómeno persistente y cambiante, que se origina en la ocupación colonial, se reorganiza con la independencia formal y se profundiza con la inserción dependiente en el capitalismo mundial.

Los autores analizados no ofrecen una teoría unificada, sino un campo de tensiones productivas: Kaplan enfatiza la soberanía vaciada, Bagú la raíz colonial capitalista, Cardoso y Faletto la internalización de la dependencia, O'Donnell el autoritarismo burocrático y Germani la asincronía entre movilización e integración.

A pesar de sus diferencias, todos coinciden en que la emancipación no puede reducirse a la conquista del aparato estatal, sino que exige transformar las estructuras económicas, las alianzas de clase y los imaginarios que legitiman la subordinación.

En consecuencia, la filosofía política latinoamericana debe seguir interrogando las promesas incumplidas de la modernidad, y debe hacerlo sin cinismo y sin ingenuidad, reconociendo que la dominación produce sufrimiento, pero también resistencias. No

obstante, la crítica no basta; se requiere traducirla en prácticas institucionales y movimientos sociales capaces de disputar el sentido de la soberanía y de la nación.

La verdad es que la historia no está cerrada, y que las mismas estructuras que oprimen pueden ser modificadas cuando la conciencia colectiva se organiza. Por lo tanto, el análisis dialéctico no conduce a la resignación, sino a una lucidez incómoda y esperanzada: si la dominación nacional fue construida históricamente, también puede ser históricamente desmontada.

La dominación política desde la concepción de Derecha: Orden, Mercado y Libertad Occidental; y la concepción de Izquierda: Posneoliberalismo, Estado Ampliado y Descolonialidad.

La dominación nacional, entendida como el conjunto de estructuras, discursos y prácticas que subordinan a una comunidad política a un orden que no controla plenamente, constituye uno de los problemas más inquietantes de la filosofía política moderna; y es que, en el escenario latinoamericano, esa dominación se ha debatido entre dos grandes matrices conceptuales que se enfrentan de manera explícita, aunque a veces se toquen en zonas oscuras. Por una parte, la concepción de derecha se articula en torno al orden, el mercado y la libertad occidental, y concibe al Estado no como un ente refundacional ni redistribuidor masivo, sino como un garante de la seguridad jurídica, la propiedad privada y la integración a los centros de poder global. Por otra parte, la concepción de izquierda apuesta por el posneoliberalismo, el Estado ampliado y la descolonialidad, rechazando la sumisión lineal a los mercados globales y proponiendo recuperar capacidades estatales y soberanía nacional frente al imperialismo. Se examina, por lo tanto, un desacuerdo profundo que no es meramente económico, sino propiamente político-filosófico, porque define qué significa estar ocupado, quién ocupa, qué debe liberarse y con qué instrumentos.

Desde la tradición liberal clásica, Friedrich Hayek y Ludwig

von Mises aportan el núcleo del liberalismo y del libertarismo, argumentando que el Estado debe limitarse a proteger las reglas del mercado y la propiedad, pues cualquier planificación central conduce, según ellos, al totalitarismo; y es que, para Hayek, la libertad económica no es un lujo secundario, sino una condición estructural de la libertad política, de modo que la planificación no solo administra recursos, sino que controla los fines de la vida humana.

Mises insiste en que la civilización y la propiedad privada están indisolublemente unidas, lo que lleva a estos autores a interpretar toda expansión estatal como una forma de ocupación interna del individuo por parte de la burocracia. En el contexto latinoamericano, semejante marco se tradujo históricamente en una sospecha permanente frente a los proyectos nacionalistas o redistribuidores, considerados amenazas autoritarias, y en una confianza casi existencial en la apertura comercial como vía de civilización; así que la dominación nacional, para esta corriente, no sería principalmente la presencia de tropas extranjeras, sino la asfixia del mercado por parte del Estado.

En la misma línea, Milton Friedman sostiene que el libre mercado es la base de la estabilidad y de la libertad, y su monetarismo proporcionó el soporte técnico para las agendas económicas que priorizan la desregulación, la apertura comercial y la reducción del tamaño estatal; de hecho, Friedman afirma que "la libertad económica es un requisito esencial de la libertad política" (Friedman, 1962, p. 8), con lo cual convierte al mercado en el verdadero soberano frente al poder discrecional de los gobiernos.

A partir de este supuesto, las reformas de ajuste estructural aplicadas en América Latina no se entendieron como ocupación imperial, sino como una liberación de las capacidades individuales, aunque implicaran la venta de activos públicos y la apertura asimétrica de las economías periféricas; la verdad es que, desde esta óptica, la dominación se produce cuando el Estado interfiere, no cuando el capital transnacional penetra. De ahí que, para Friedman, el orden monetario y la disciplina fiscal sean condiciones de la soberanía real, y no sus enemigos, lo que revela una concepción de la ocupación invertida: el ocupante es el Estado redistribuidor, mientras que el mercado global aparece

como espacio de emancipación.

Carl Schmitt, por su parte, introduce una visión realista del orden, la soberanía y la decisión, pues sostiene que la distinción política fundamental es la de amigo y enemigo, y que el Estado fuerte debe trazar con claridad esa línea frente a la subversión institucional; así, en el concepto de lo político, escribe que "la distinción política específica a la cual es posible reconducir todas las acciones y motivos políticos es la distinción de amigo y enemigo" (Schmitt, 1932/2009, p. 26), lo que justifica, en la derecha latinoamericana, los esquemas de orden público y mano dura ante cualquier amenaza al orden constituido.

La ocupación, desde este ángulo, no se piensa como una agresión extranjera que lesiona la soberanía, sino como un estado de excepción necesario para preservar la unidad política frente a fuerzas disolventes; y es que, en países con crisis de gobernabilidad, el llamado a la decisión soberana ha servido para legitimar la militarización de la protesta y la persecución del disenso.

Por lo tanto, Schmitt permite comprender por qué ciertas derechas latinoamericanas articulan un discurso de orden tan intenso: temen menos a la ocupación externa que al caos interno, y consideran que la soberanía se ejerce, precisamente, al decidir quién queda fuera de la comunidad política.

Agustín Laje y Pablo Stefanoni, analistas contemporáneos de la nueva derecha, evalúan cómo las derechas del siglo XXI en la región articulan guerras culturales contra la hegemonía progresista, revalidando los valores de Occidente frente al estatismo; Laje sostiene, por ejemplo, que "la batalla cultural es la madre de todas las batallas" (Laje, 2020, 0:45), lo que desplaza el eje del conflicto desde la economía hacia la educación, los medios y el sentido común. Stefanoni, a su vez, observa que la nueva derecha no es una simple restauración conservadora, sino una fuerza que disputa la hegemonía cultural al progresismo combinando liberalismo económico y conservadurismo cultural (Stefanoni, 2021, p. 47).

De esta manera, la dominación nacional se redefine como una ocupación cultural del aparato estatal por parte del progresismo, el feminismo y el indigenismo, ante la cual la derecha debe librar una resistencia civilizatoria; así que, en lugar

de denunciar la presencia de corporaciones extranjeras, esta corriente denuncia la colonización ideológica de las instituciones locales. Aunque parezca paradójico, esta narrativa convierte a la integración con Occidente en un acto de liberación nacional.

Si se reúnen estas cuatro voces, se advierte que la concepción de derecha sobre la dominación nacional posee una lógica interna bastante coherente: el Estado interventor, la planificación central y la hegemonía cultural progresista constituyen las formas contemporáneas de ocupación, mientras que el mercado, la propiedad privada y la civilización occidental representan el orden liberador; por lo tanto, la derecha política y económica del siglo XXI no concibe al Estado como un ente refundacional ni redistribuidor masivo, sino como un garante de la seguridad jurídica, la libre empresa y la integración a los centros de poder global. Sin embargo, esta posición enfrenta una objeción importante: al identificar la soberanía con la apertura a los mercados globales, no logra explicar por qué las economías latinoamericanas permanecen subordinadas en la división internacional del trabajo, ni por qué la propiedad privada convive con profundas asimetrías sociales.

Además, su defensa del orden puede deslizarse hacia una justificación de la represión interna, tal como se observa en ciertas invocaciones schmittianas al enemigo; de ahí que su noción de ocupación resulte unilateral, pues invisibiliza las formas de dominación estructural que no pasan por el Estado.

En contraste, la concepción de izquierda parte de una premisa gramsciana: gobernar el Estado requiere dominar la cultura, la educación y el sentido común de las masas, no solo ocupar las instituciones formales; Antonio Gramsci enseña que "la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos: como dominio y como dirección intelectual y moral" (Gramsci, 1975, p. 486), lo que implica que la dominación nacional no es únicamente coerción, sino también hegemonía. De este modo, la izquierda latinoamericana entiende que el neoliberalismo no se impuso solo por la fuerza de los mercados, sino porque logró colonizar el imaginario colectivo, haciendo aparecer como natural la apertura comercial, la flexibilización laboral y la reducción del Estado; por consiguiente, la emancipación exige una batalla cultural de signo opuesto, una contrahegemonía que

desmonte el sentido común neoliberal.

En esta perspectiva, la ocupación es, ante todo, ideológica: las élites locales e internacionales ocupan las conciencias, y el Estado, lejos de ser neutral, funciona como un aparato de transmisión de esa hegemonía. Así que recuperar la soberanía nacional demanda transformar la educación, los medios y las instituciones, y no simplemente cambiar a los gobernantes.

Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein aportan una capa estructural a esta lectura, pues explican que la dominación occidental no es un accidente histórico, sino un patrón constitutivo del sistema-mundo capitalista; Quijano afirma que "la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista" (Quijano, 2000, p. 342), lo que significa que la dominación en América Latina no se reduce a decisiones políticas coyunturales, sino que está anclada en la jerarquía racial, epistémica y económica heredada de Europa. Wallerstein, por su parte, describe que el sistema-mundo capitalista se caracteriza por una división axial del trabajo entre centro y periferia (Wallerstein, 1979, p. 35), de modo que los Estados nacionales latinoamericanos nacieron como piezas de una periferia funcional a la acumulación central. En consecuencia, la ocupación no es solo militar o comercial, sino constitutiva: el propio Estado-nación fue moldeado por la colonialidad, y su soberanía formal convive con una dependencia real. Por eso, desde esta óptica, la izquierda sostiene que el Estado nacional debe descolonizarse del eurocentrismo para ser emancipador, pues sin ruptura epistémica y sin transformar la matriz productiva heredada, cualquier reforma superficial reproduce la dominación.

Álvaro García Linera, teórico del Estado integral y del proceso boliviano, traduce estas ideas en una propuesta estatal concreta: la construcción de un Estado plurinacional y postneoliberal capaz de nacionalizar recursos y articular movimientos sociales en el poder; en su obra La potencia plebeya, sostiene que el Estado integral articula la sociedad política con la sociedad civil y convierte a los movimientos sociales en sujetos del poder estatal (García Linera, 2015, p. 89).

De esta forma, la dominación nacional se enfrenta no negando al Estado, sino ocupándolo desde abajo, ampliando sus fronteras e incorporando a los pueblos indígenas y a las clases populares como actores constituyentes; y es que, para García Linera, el Estado neoliberal no era un instrumento neutral, sino una maquinaria de despojo, de modo que la nacionalización de los hidrocarburos y la Asamblea Constituyente boliviana se presentaron como actos de liberación nacional. Aunque esta vía estatal ampliada ha mostrado tensiones con la lógica del mercado y con los poderes globales, constituye una de las respuestas más elaboradas a la pregunta por cómo deshacer la ocupación sin reproducir autoritarismos.

Marta Harnecker, referente de la izquierda renovada, centra su aporte en la estrategia política para superar los errores de los años sesenta y setenta, proponiendo una democracia participativa y el protagonismo estatal en la economía; para ella, "la democracia participativa es la esencia del socialismo del siglo XXI" (Harnecker, 2010, p. 12), lo que implica que la soberanía nacional no se conquista con la sola toma del Palacio de Gobierno, sino mediante la construcción de un poder popular que fiscalice y oriente al Estado.

A partir de esta premisa, la dominación aparece como la exclusión de las mayorías de los espacios de decisión, y la ocupación como la captura de las instituciones por parte de tecnocracias y élites transnacionales; por consiguiente, la respuesta no es destruir el Estado, sino democratizarlo radicalmente, abrirlo a los consejos comunales, a las asambleas y a la planificación participativa.

Aunque algunos críticos señalan que esta propuesta puede derivar en un nuevo centralismo, Harnecker insiste en que la participación no es un adorno retórico, sino una condición de eficacia política y de legitimidad popular; de ahí que su pensamiento haya influido en numerosos gobiernos latinoamericanos que buscaron combinar inclusión social con fortalecimiento estatal.

Al integrar a Gramsci, Quijano, Wallerstein, García Linera y Harnecker, se observa que la izquierda del siglo XXI rechaza la sumisión lineal a los mercados globales y propone la recuperación de las capacidades estatales, la soberanía nacional

frente al imperialismo y, en sus alas más radicales, la transformación de la matriz cultural e institucional heredada de Europa; la dominación nacional se entiende, entonces, como una ocupación de larga duración, que combina colonialidad del poder, dependencia económica y hegemonía cultural.

Por lo tanto, el Estado no es un enemigo a minimizar, sino un territorio en disputa que debe ser descolonizado y ampliado; y es que, para esta corriente, la soberanía real exige nacionalizar los recursos estratégicos, democratizar la comunicación y reconstruir el sentido común desde las epistemologías propias. Sin embargo, esta posición también enfrenta objeciones serias: la expansión estatal puede generar nuevas burocracias autoritarias, la nacionalización no garantiza por sí sola la redistribución, y la guerra cultural puede convertirse en un sustituto simbólico de los cambios materiales. A pesar de ello, la izquierda considera que el riesgo de no transformar el Estado es mayor, porque equivale a perpetuar una ocupación que se reproduce espontáneamente.

Desde un método comparativo, se advierte que ambas concepciones comparten un diagnóstico de ocupación, pero invierten sus polos: la derecha identifica al Estado interventor y al progresismo cultural como ocupantes, mientras que la izquierda identifica al capital transnacional y a la colonialidad como las fuerzas que han ocupado históricamente a la nación; asimismo, ambas reclaman una idea de libertad, aunque la derecha la entiende como libertad de mercado y propiedad, y la izquierda como soberanía popular y descolonización.

Esta inversión no es accidental, sino que expresa dos concepciones distintas del sujeto político: el individuo propietario, por un lado, y el pueblo organizado, por el otro; por añadidura, difieren en la función del Estado, pues una lo reduce a árbitro y la otra lo convierte en instrumento de transformación. La tensión conceptual es, por tanto, profunda, porque lo que para una corriente es liberación, para la otra es dominación; no obstante, el análisis dialéctico permite mostrar que ambas posiciones iluminan dimensiones reales de la dominación nacional, al tiempo que dejan zonas ciegas: la derecha invisibiliza la dependencia estructural, y la izquierda subestima los riesgos del autoritarismo estatal.

Si se aclara conceptualmente el término dominación, se entiende como una relación de poder arbitrario y persistente que restringe la autonomía de un actor, y la ocupación, como la instalación de un poder externo que controla recursos, decisiones o imaginarios sin consentimiento pleno; en el caso latinoamericano, ambos conceptos se superponen, porque la dominación nacional ha combinado históricamente invasiones militares, condicionalidades financieras, tratados de libre comercio y colonización cultural. La filosofía política moderna, desde Hobbes hasta Pettit, ha debatido si la libertad consiste en la ausencia de interferencia o en la ausencia de dominación; y es que, si se adopta esta segunda visión, no basta con que el mercado funcione sin coacción visible, pues también importa quién posee la capacidad de interferir arbitrariamente en la vida de la nación.

La derecha responde que el Estado con poder discrecional es el principal agente de dominación, y la izquierda replica que el capital globalizado y la colonialidad ejercen una dominación más silenciosa pero más profunda; en consecuencia, el desacuerdo no es empírico, sino normativo, porque remite a qué tipo de interferencias consideramos arbitrarias. Esta precisión permite identificar las premisas de cada bando y evaluar su coherencia, sin caer en la falsa neutralidad de un mercado que se presenta como naturaleza.

Las consecuencias normativas de cada matriz se han materializado en la historia reciente de América Latina; por una parte, las reformas inspiradas en Friedman, Hayek y Mises, aplicadas por las dictaduras del Cono Sur y luego por las democracias neoliberales, desmantelaron empresas públicas, desregularon los mercados laborales y abrieron las economías periféricas al capital financiero, generando crecimiento desigual y una profunda desprotección social.

Por otra parte, los experimentos posneoliberales inspirados en Gramsci, Quijano, García Linera y Harnecker, como los de Bolivia, Ecuador o Venezuela, expandieron derechos sociales, nacionalizaron recursos y ensayaron democracias participativas, aunque también acumularon tensiones autoritarias y crisis económicas.

De ahí que ningún modelo haya logrado resolver del todo la

dominación nacional, y que la región parezca oscilar entre dos formas de dependencia: la del mercado global y la del Estado centralista; y es que, a todas estas, la ocupación persiste como un fantasma que cambia de máscara, ya sea mediante acuerdos comerciales asimétricos o mediante burocracias que se autonomizan de las bases. Esta oscilación no debe leerse como fracaso absoluto, sino como la expresión de un conflicto irresuelto que define la identidad política latinoamericana.

En concreto, la dominación nacional en América Latina no puede comprenderse sin confrontar dialécticamente las dos grandes tradiciones que la interpretan: la derecha del orden, el mercado y la libertad occidental, y la izquierda del posneoliberalismo, el Estado ampliado y la descolonialidad; mientras la primera reduce la ocupación al estatismo y propone la integración a los centros globales como salida, la segunda denuncia la colonialidad del poder y propone la recuperación soberana del Estado y de la cultura.

Cada una ofrece una explicación parcialmente coherente, y cada una deja sin responder preguntas incómodas: la derecha no aclara cómo la apertura comercial puede ser liberadora en un sistema-mundo jerárquico, y la izquierda no aclara cómo evitar que el Estado ampliado se convierta en un nuevo ocupante.

Por consiguiente, el problema político-filosófico no es elegir entre mercado y Estado, sino determinar qué instituciones permiten a las naciones latinoamericanas gozar de autonomía real frente a poderes internos y externos, y qué prácticas culturales sostienen esa autonomía.

La verdad es que, mientras la colonialidad y la dependencia sigan operando, la dominación nacional continuará renovándose, y solo un pensamiento crítico, comparativo y autocrítico podrá evitar que las promesas de liberación se transformen en nuevas formas de opresión.

La dominación política desde las revoluciones del Siglo XXI.

El siglo XXI se presenta, para quien observe con atención los movimientos de fondo, como un tiempo de estallidos sucesivos: plazas tomadas, redes de indignación, cacerolazos y marchas que

desbordan los marcos institucionales.

Desde las revueltas árabes de 2011 hasta el estallido social chileno de 2019, pasando por las movilizaciones feministas y antirracistas, se observa una tensión profunda entre la soberanía formal de los Estados y la soberanía real de las poblaciones. Se diría que la dominación nacional ya no se reduce al control territorial clásico, sino que se despliega como una trama compleja de dependencia económica, jerarquías raciales, extractivismo y disciplinamiento comunicativo.

En este escenario, conviene interrogarse, desde la filosofía política, qué significa exactamente "dominación nacional" cuando los levantamientos del siglo XXI la ponen en crisis. Dussel (2006) recuerda que "el poder político es la capacidad de una comunidad para darse instituciones que permitan reproducir y aumentar la vida" (p. 27).

Si esa capacidad se secuestra, la dominación no es un accidente, sino un orden que se reproduce a través del tiempo. Por ello, se necesita un análisis dialéctico: no basta con denunciar la opresión, hay que reconstruir las razones que la sostienen y las grietas que la desafían.

A todas estas, la pregunta inicial persiste: ¿las revoluciones contemporáneas disuelven la dominación nacional o simplemente la reconfiguran con otros ropajes? La respuesta exige avanzar con cuidado, sin consignas, porque el asunto toca las raíces mismas de la vida colectiva.

La dominación nacional puede entenderse, en un primer momento, como la articulación de mecanismos que aseguran la obediencia, la extracción y la reproducción de un orden jerárquico dentro de un territorio. No se trata únicamente de coerción armada, sino también de hegemonía, en el sentido gramsciano de dirección cultural y moral. Cuando los sectores subalternos asumen como naturales las razones de su subordinación, la dominación se vuelve invisible y, por lo mismo, más eficaz. Mouffe (2007) sostiene que "la política consiste en domesticar la hostilidad y en neutralizar el antagonismo potencial que acompaña toda construcción de identidad colectiva" (p. 16).

Esa domesticación no es neutra: organiza quiénes pueden hablar, qué demandas resultan legítimas y cuáles son expulsadas

del debate público. En el siglo XXI, la dominación nacional se ha transnacionalizado, pues las decisiones económicas fundamentales se toman en organismos financieros, corporaciones globales y tratados de libre comercio. Sin embargo, la nación sigue siendo el espacio donde se administran las consecuencias sociales de esas decisiones.

Por eso se observa un desdoblamiento: los Estados conservan el monopolio de la violencia y el control fronterizo, pero pierden capacidad para orientar la economía en favor de las mayorías. A este desdoblamiento se le llama, en ocasiones, crisis de la soberanía. Se trata de una crisis que no es meramente jurídica, sino existencial: las poblaciones sienten que las instituciones ya no las protegen. Y ese sentimiento alimenta, en buena medida, las revueltas.

Las revoluciones del siglo XXI no se asemejan, por lo general, a la toma clásica del palacio de invierno; más bien irrumpen como constelaciones de cuerpos, asambleas y redes que desbordan los canales heredados de la política. García Linera (2015) observa que "toda revolución es una irrupción plebeya que desborda los mecanismos institucionales" (p. 112).

Se trata de una irrupción que expresa una tensión dialéctica entre el poder constituyente y el poder constituido. El orden constituido, con sus leyes, sus tribunales y sus partidos, pretende contener la vida social dentro de formas previsibles; el poder constituyente, en cambio, desborda esas formas porque las necesidades y los deseos de las multitudes no caben en ellas.

Así, las plazas tomadas de El Cairo, Madrid, Nueva York, Santiago o Bogotá no son únicamente protestas contra medidas concretas; son, también, actos de enunciación colectiva que ponen en evidencia la distancia entre el discurso de la soberanía popular y la experiencia cotidiana de la dominación. La verdad es que el siglo XXI ha mostrado una y otra vez que las instituciones pueden ser formalmente democráticas y, al mismo tiempo, funcionar como máquinas de exclusión.

Por eso las revueltas no piden solo reformas; piden otra forma de vida, otra relación con el territorio y otra manera de entender el poder. Sin embargo, ese deseo choca con la dificultad de traducir la explosión callejera en transformaciones duraderas. Y en esa dificultad se juega gran parte del problema filosófico de

la dominación nacional.

La globalización neoliberal ha erosionado la soberanía nacional de un modo que resulta paradójico: los Estados se vuelven más autoritarios en la gestión de las poblaciones y, a la vez, más débiles frente a los poderes transnacionales. Hardt y Negri (2004) sostienen que el imperio contemporáneo no es una nación, sino un aparato descentralizado y desterritorializado de dominio que se extiende por encima de los Estados (p. 24).

No obstante, ese imperio no sustituye por completo al Estado-nación; lo utiliza, lo reconfigura y lo convierte en correa de transmisión de disciplinas globales. Por ello, la dominación nacional en el siglo XXI adopta una forma esquizofrénica: se defiende la patria, la bandera y la frontera, mientras se entregan los recursos naturales, los servicios públicos y la moneda a los flujos del capital financiero.

En este contexto, las revoluciones contemporáneas se enfrentan a un enemigo que no tiene un centro claro; no basta con ocupar el palacio de gobierno cuando las decisiones importantes se toman en directorios corporativos, bancos centrales autónomos y tribunales supranacionales. La multitud, tal como la describen Hardt y Negri, es un sujeto social difuso y productivo que no se reduce ni al pueblo ni a la masa, pero su potencia no se convierte automáticamente en poder político.

De ahí que las revueltas del siglo XXI oscilen entre la creatividad y la frustración, entre la invención de nuevas formas de autogobierno y la recaída en viejas formas de dominación.

La crítica decolonial añade una capa indispensable para comprender la dominación nacional en las revoluciones del siglo XXI. Quijano (2000) sostiene que “la colonialidad del poder se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder” (p. 201).

Desde esta perspectiva, los Estados nacionales latinoamericanos no son simplemente víctimas de la globalización neoliberal; son, también, herederos de una matriz colonial que jerarquiza cuerpos, saberes y territorios. Por eso, muchas de las movilizaciones contemporáneas no se limitan a exigir mejores condiciones económicas, sino que cuestionan el relato mismo de la nación homogénea.

Las luchas indígenas en Ecuador, Bolivia, Chile y Colombia han mostrado que la dominación nacional se ejerce, en primer lugar, sobre los pueblos que fueron racializados y despojados por el proyecto criollo de Estado.

La nación, así entendida, no es una comunidad natural, sino un artefacto político construido sobre exclusiones fundantes. De ahí que la descolonización se plantee como una tarea abierta, no como un capítulo cerrado del pasado. Las revoluciones del siglo XXI, en consecuencia, no pueden comprenderse sin esta dimensión: el grito por la soberanía popular es también un grito por la descolonización de la vida, del territorio y del lenguaje político.

El populismo, como lógica política, ocupa un lugar central en el debate sobre la dominación nacional. Laclau (2005) afirma que el populismo no es una ideología, sino una lógica política que consiste en la construcción de una frontera antagónica entre "el pueblo" y "el poder" (p. 153). Esa construcción permite articular demandas dispersas en una voluntad colectiva; sin embargo, también simplifica la complejidad social al dividir el campo político en dos bloques.

Las revoluciones del siglo XXI han utilizado a menudo esta lógica para nombrar al adversario: la casta, la élite, el neoliberalismo, la oligarquía. El gesto es comprensible, porque devuelve a las multitudes un lugar de enunciación y una identidad política. No obstante, el populismo también encierra un riesgo: puede reproducir la dominación al concentrar la representación en un líder que habla por el pueblo, mientras silencia las diferencias internas y desconfía del pluralismo. Mouffe (2007) insiste en que la política democrática no debe eliminar el antagonismo, sino transformarlo en agonismo, es decir, en una confrontación legítima entre adversarios que comparten los principios de la libertad y la igualdad (p. 20). De lo contrario, la polarización extrema termina por justificar nuevas formas de autoritarismo. En este punto, la dialéctica entre unidad y pluralidad se vuelve irrenunciable: sin unidad no hay fuerza popular, pero sin pluralidad no hay emancipación real.

El extractivismo ofrece un ejemplo concreto de cómo la dominación nacional se reconfigura en el siglo XXI. Svampa

(2019) sostiene que “el neoextractivismo instala una visión productivista y desarrollista que subordina las otras economías y las autonomías territoriales” (p. 34).

En América Latina, varios gobiernos progresistas lograron ampliar derechos sociales gracias a la renta de los recursos naturales, pero esa misma renta los ató a un modelo que reproduce la dependencia y el despojo.

La paradoja es dolorosa: se financia la inclusión social mediante la exclusión de comunidades campesinas e indígenas, la destrucción de ecosistemas y la subordinación del país a los precios internacionales de las materias primas.

De ahí que las revoluciones del siglo XXI no solo confronten a las derechas neoliberales, sino también a los progresismos extractivistas. Las resistencias territoriales, como las que se observan en la Amazonía, en la Patagonia o en las zonas mineras de México y Perú, muestran que la dominación nacional no se juega únicamente en el palacio de gobierno; se juega, sobre todo, en los territorios donde se decide el uso de la tierra, el agua y los minerales. Estas luchas plantean una pregunta incómoda para la izquierda gobernante: ¿puede construirse soberanía popular sobre la base de la depredación?

La evidencia del siglo XXI sugiere que no, porque la dependencia extractiva reproduce la subordinación externa y, al mismo tiempo, criminaliza a quienes defienden otras formas de habitar el territorio.

En cuanto a las revueltas árabes constituyen un laboratorio dramático de las contradicciones entre soberanía nacional y revolución. En Túnez, Egipto, Libia, Siria y Yemen, las multitudes derribaron dictaduras que parecían eternas; sin embargo, el desenlace no fue una expansión de la libertad, sino guerras civiles, restauraciones autoritarias y nuevas formas de intervención extranjera. Castells (2012) sostiene que “las redes sociales digitales se convierten en espacios de autonomía, en gran medida fuera del control de gobiernos y corporaciones” (p. 221).

Esa autonomía comunicativa permitió coordinar protestas y visibilizar la violencia de los regímenes, pero no sustituyó la construcción de organizaciones políticas capaces de gobernar. En muchos casos, la caída del déspota dejó un vacío que fue

ocupado por milicias, potencias regionales y grupos sectarios. Žižek (2011), ante los acampados de Occupy Wall Street, advertía con lucidez: "Se nos permite pensar en alternativas" (2:15), pero no se nos permite materializarlas.

La frase condensa una verdad incómoda: el capitalismo global tolera la crítica, incluso la celebra, siempre que no altere las relaciones de propiedad y poder. Por ello, la dominación nacional no desaparece con la caída de un régimen; cambia de forma, se reorganiza y, a menudo, regresa con mayor violencia.

Los movimientos feministas y antirracistas del siglo XXI han ampliado la comprensión de la dominación nacional al mostrar que no se ejerce de la misma manera sobre todos los cuerpos. Crenshaw (1991) propone la interseccionalidad como una lente para ver dónde colisionan las estructuras de poder y cómo se entrelazan la raza, el género y la clase (p. 1242).

Las huelgas feministas de 2018, las movilizaciones de Black Lives Matter en 2020 y las protestas de las mujeres indígenas en América Latina revelan que la nación no es un espacio homogéneo de sufrimiento ni de emancipación. La dominación se experimenta de manera diferenciada: las mujeres racializadas, por ejemplo, soportan el peso del trabajo precario, la violencia estatal y la expropiación territorial de una forma particularmente aguda.

En este sentido, las revoluciones del siglo XXI no pueden conformarse con cambiar al jefe del Estado; deben transformar las relaciones sociales que sostienen la dominación en la casa, en la calle, en la fábrica y en la escuela. La dimensión afectiva y corporal de la protesta se vuelve central: los cuerpos reunidos en el espacio público son ya una reivindicación performativa de igualdad, una exigencia de que la vida, y no la acumulación, ocupe el centro de la política. Ahora bien, esta ampliación del sujeto revolucionario también genera tensiones internas, porque obliga a revisar privilegios y complicidades dentro de los propios movimientos.

La violencia estatal ocupa un lugar decisivo en la reproducción de la dominación nacional. Benjamín (2001) sostiene que "la violencia es la que funda y conserva el derecho" (p. 45). Desde esta perspectiva, el derecho no es el opuesto de la violencia, sino su cristalización institucional.

Los levantamientos del siglo XXI han vuelto a mostrar, con una crudeza que duele, que los Estados pueden ser democracias formales y, al mismo tiempo, máquinas de represión selectiva. En Chile, Colombia, Egipto, Irán o Estados Unidos, las movilizaciones pacíficas han sido respondidas con balines, gases, detenciones masivas y, en no pocos casos, asesinatos.

La brutalidad policial no es un exceso accidental; es una pedagogía del miedo que recuerda a las poblaciones cuál es el límite de lo tolerable. Sin embargo, la violencia estatal también produce un efecto contradictorio: al golpear los cuerpos, vuelve visible la dominación que el consenso cotidiano ocultaba.

Por eso, después de cada represión, las calles suelen llenarse con más fuerza. La sangre derramada no sella la obediencia; a menudo la incendia. Aun así, no se puede idealizar la espiral de violencia, porque las revoluciones que se reducen a la confrontación física tienden a ser capturadas por los sectores más militarizados o por los discursos de ley y orden que restauran la dominación con otro nombre.

La comunicación digital ha transformado radicalmente las condiciones de la dominación y de la resistencia en el siglo XXI. Zuboff (2019) sostiene que el capitalismo de vigilancia reclama la experiencia humana como materia prima gratuita para la traducción de la conducta en datos (p. 20).

Las mismas plataformas que facilitan la organización de protestas también permiten la vigilancia masiva, la desinformación y la manipulación algorítmica de las emociones colectivas. De esta manera, la dominación nacional adquiere una dimensión psíquica y tecnológica: no se trata solo de controlar los cuerpos, sino de moldear los deseos, las atenciones y los miedos. Las revoluciones del siglo XXI se enfrentan, por tanto, a un doble desafío: utilizar las redes sin ser utilizadas por ellas, y construir espacios de autonomía que no dependan de la infraestructura de las corporaciones que se pretende impugnar. La revuelta digital es veloz, horizontal y creativa, pero también es frágil, porque se desvanece cuando cambia el algoritmo o cuando el cansancio se apodera de los usuarios.

Sin embargo, no se debe caer en un pesimismo tecnológico: las redes han permitido que las luchas locales se conecten entre sí, que las violencias se documenten y que los discursos

dominantes pierdan el monopolio de la verdad. La cuestión, entonces, no es demonizar ni celebrar la tecnología, sino comprenderla como un campo de batalla más.

La emancipación nacional en el siglo XXI no puede pensarse como simple toma del Estado; tampoco como simple huida del Estado. García Linera (2015) insiste en que el Estado es una relación social, una máquina que condensa y materializa relaciones de fuerza (p. 89).

Por lo tanto, no basta con ocupar sus oficinas; hay que transformar las relaciones sociales que le dan forma. Esto explica por qué algunas revoluciones del siglo XXI han derivado en frustración: tomaron el gobierno sin transformar el aparato estatal, o transformaron parcialmente el aparato sin tocar las bases económicas y culturales de la dominación.

En cambio, las experiencias que han logrado avances duraderos, como el proceso boliviano en su fase constituyente o las luchas territoriales que han construido autonomías de hecho, muestran que la emancipación exige una articulación entre lo institucional y lo comunitario. Dussel (2006) habla de un poder obediencial, un poder que obedece a la voluntad de vida de la comunidad en lugar de imponerle una voluntad externa (p. 30).

Esa idea, cargada de potencia ética, no se realiza de un día para otro; requiere instituciones flexibles, mecanismos de revocatoria, presupuestos participativos y, sobre todo, una cultura política que no delegue la soberanía en unos pocos.

Ahora bien, el camino revolucionario está lleno de objeciones y callejones sin salida. Quienes observan con escepticismo las revueltas del siglo XXI señalan, con razón, que muchas de ellas terminan en fragmentación, cooptación o restauración conservadora. Los movimientos sin organización duradera se disuelven cuando baja la marea emocional; los discursos radicales son absorbidos por el marketing político; los liderazgos carismáticos se convierten en nuevos amos.

Además, el énfasis en la diferencia y la identidad, indispensable para visibilizar opresiones específicas, puede derivar en una fragmentación que impida la construcción de mayorías populares. Mouffe (2007) advierte que la política democrática requiere una cadena de equivalencias capaz de articular demandas heterogéneas sin anular sus diferencias (p.

25).

No obstante, esa articulación es difícil de lograr cuando las fuerzas dominantes promueven el miedo, la xenofobia y el individualismo. Por eso, la crítica a las revoluciones no debe convertirse en resignación; más bien, debe servir para identificar los puntos ciegos de la práctica emancipadora. La fragmentación no es una fatalidad, sino un desafío organizativo; la cooptación no es inevitable, sino una tendencia que exige vigilancia y creatividad institucional.

La comparación entre América Latina y el mundo árabe permite extraer lecciones valiosas sobre la dominación nacional. En América Latina, las movilizaciones de las últimas décadas han tendido a combinarse con procesos electorales, asambleas constituyentes y políticas redistributivas, lo que ha permitido, en algunos casos, traducir la protesta callejera en transformaciones institucionales.

En el mundo árabe, en cambio, la ausencia de canales institucionales y la intensidad de las intervenciones extranjeras condujeron con frecuencia a desenlaces trágicos. La diferencia no radica en la valentía de las multitudes, que en ambos casos ha sido inmensa, sino en las condiciones políticas para que la irrupción popular se convierta en poder constituyente.

Por otra parte, América Latina también ha mostrado los límites de la vía electoral cuando los gobiernos progresistas no rompen con la dependencia extractiva ni democratizan el aparato estatal.

Así que la comparación no ofrece recetas, pero sí una advertencia: la dominación nacional no se derrota con un solo acto, ni con una sola elección, ni con una sola revuelta; exige una secuencia compleja de luchas, negociaciones y transformaciones.

En consecuencia, las revoluciones del siglo XXI obligan a replantear el concepto mismo de dominación nacional. Ya no se trata, únicamente, de la dominación de una clase sobre otra dentro de un territorio, ni de la dominación de una nación sobre otra; se trata de una red de poderes entrelazados que atraviesan las fronteras, los cuerpos y las subjetividades.

La dominación nacional se ejerce en la intersección entre el Estado, el capital transnacional, la colonialidad, el patriarcado y la vigilancia digital.

Por eso, las respuestas revolucionarias no pueden ser simples; deben ser igualmente complejas, plurales y sostenidas en el tiempo. De Sousa Santos (2010) sostiene que "no hay justicia social global sin justicia cognitiva global" (p. 16). Esta afirmación implica que la emancipación no es solo redistributiva, sino también epistémica: exige reconocer saberes, lenguajes y formas de vida que han sido despreciados por la razón dominante.

Las revoluciones del siglo XXI, con todas sus contradicciones, han abierto esa posibilidad. Han mostrado que otro mundo no es una fantasía abstracta, sino una construcción concreta que se ensaya en las plazas, en los territorios y en las asambleas.

En un aspecto puntual, se puede concluir que la dominación nacional no ha desaparecido en el siglo XXI, pero tampoco ha permanecido intacta. Las revueltas han agrietado su legitimidad, han visibilizado sus mecanismos y han inventado formas de resistencia que desbordan los marcos tradicionales. No obstante, la emancipación sigue siendo una tarea inacabada, porque el poder dominante se reconfigura con una rapidez que a veces produce vértigo.

La dialéctica entre dominación y revolución no tiene un final asegurado; se mantiene abierta, como una herida que no termina de cerrar. Lo que está en juego no es solamente la soberanía nacional, sino la posibilidad de que las comunidades decidan libremente cómo quieren vivir, producir y cuidar el mundo común. Por eso, la filosofía política del siglo XXI debe asumir una tarea doble: analizar con precisión las nuevas formas de dominación y, al mismo tiempo, escuchar con atención los gritos, las canciones y los silencios de quienes luchan. En esa escucha, en ese cruce entre el concepto y la calle, se juega la posibilidad de una política que no sea mera administración del sufrimiento, sino creación colectiva de la esperanza.

La dominación política a través de la política imperialista de los EE. UU. en el siglo XXI.

Los estudios contemporáneos sobre la dominación nacional no pueden eludir una constatación incómoda: el poder imperial

estadounidense ha mutado, y sin embargo persiste. Se aborda aquí esa dominación desde la filosofía política, cuyo método aclara conceptos, confronta posiciones y evalúa coherencias.

En este sentido, conviene recordar que el imperialismo del siglo XXI ya no requiere, en todos los casos, colonias formales; opera también mediante mecanismos económicos, financieros, militares y culturales. Hardt y Negri (2000) lo sintetizan de manera precisa: "El imperio es un aparato de mando descentrado y desterritorializador que incorpora progresivamente la totalidad del reino global dentro de sus fronteras abiertas y en expansión" (p. 14).

No obstante, esa imagen no supone la desaparición del Estado-nación, sino su reorganización subordinada. Por el contrario, los Estados periféricos conservan banderas, himnos y constituciones, aunque sus márgenes de decisión se estrechan.

De ahí que la dominación nacional deba entenderse como una tensión entre soberanía formal y subordinación real. A todas estas, cabe preguntarse si acaso no se ha naturalizado un orden donde la independencia política convive con la dependencia estructural. Esa pregunta, lejos de ser retórica, orienta el examen dialéctico que sigue.

Para comprender la política imperialista estadounidense en el siglo XXI resulta indispensable mirar el giro ocurrido tras los atentados del 11 de septiembre de 2001. En aquel contexto, la llamada guerra contra el terror ofreció una coartada discursiva poderosa para intervenir en Afganistán, Irak y otros territorios. Bush (2001) lo expresó sin matices: "O están con nosotros, o están con los terroristas" (citado en CNN, 2001, párr. 5). La frase, más que una simple disyuntiva, operó como una exigencia de alineamiento geopolítico. Asimismo, la doctrina de la guerra preventiva rompió con los límites tradicionales del derecho internacional. Muchos analistas consideran que esa doctrina no inauguró el intervencionismo, pero sí le otorgó una legitimidad renovada. Igualmente, la idea de un enemigo difuso permitió que la lucha contra el terrorismo se extendiera sin fronteras temporales ni geográficas. No solo se trataba de castigar a los autores de un ataque; también se buscaba transformar regímenes enteros. Sin embargo, las consecuencias humanas pronto mostraron que la liberación prometida se parecía

demasiado a una ocupación prolongada. En consecuencia, la continuidad histórica del intervencionismo estadounidense se vistió con ropajes nuevos, aunque sus efectos resultaron conocidos. Y es que, como advierten diversos autores, la dominación se reproduce al cambiar de nombre.

En la dimensión económica, la dominación nacional adquiere rasgos menos visibles, pero quizá más persistentes. Harvey (2003) insiste en que la acumulación capitalista no se apoya únicamente en la producción; recurre también a la "acumulación por desposesión" (p. 137), un proceso mediante el cual se despojan bienes comunes, derechos laborales y espacios públicos. Esta lógica se expresa en los programas de ajuste estructural, en las deudas externas impagables y en la apertura forzada de mercados.

Por otra parte, los tratados de libre comercio suelen presentarse como acuerdos mutuamente beneficiosos, aunque en la práctica consolidan asimetrías previas. También el poder de las corporaciones transnacionales, muchas de ellas con sede en Estados Unidos de Norteamérica, condiciona las políticas internas de los Estados. En la misma línea, el complejo militar-industrial, denunciado por Eisenhower (1961) en su discurso de despedida, sigue operando como un motor de lucro que requiere conflictos permanentes. "En los consejos de gobierno, debemos protegernos contra la adquisición de influencia injustificada, deseada o no, por parte del complejo militar-industrial" (Eisenhower, 1961, citado en Jarecki, 2005).

A causa de ello, la economía de guerra y la extracción global no son accidentes; constituyen pilares del orden imperial. Así que la dominación económica resulta más silenciosa que un tanque, pero no por ello menos violenta.

El rostro militar del imperialismo estadounidense se despliega en un mapa de bases, comandos y operaciones encubiertas que recorre el planeta. Durante el siglo XXI, las intervenciones en Afganistán, Irak, Libia y Siria evidenciaron que la fuerza sigue siendo un instrumento central de la hegemonía. Chomsky (2004) ha denunciado que esa política exterior no busca únicamente la seguridad, sino la expansión del poder estadounidense.

Rowley (2013), en el documental Dirty Wars, muestra cómo

la guerra contra el terror derivó en ejecuciones selectivas y operaciones secretas alejadas del escrutinio público. A pesar de ello, las narrativas oficiales suelen enfatizar la precisión quirúrgica y la responsabilidad moral.

Por el contrario, las víctimas civiles y los desplazamientos forzados cuentan una historia distinta. También conviene recordar que el mantenimiento de cientos de bases militares en el extranjero no es gratuito; consume recursos públicos enormes y genera tensiones con las poblaciones locales. No obstante, algunos defensores sostienen que esa presencia disuade a enemigos y estabiliza regiones enteras.

La crítica dialéctica, sin embargo, pregunta quién decide qué es estabilidad y para quién. De ahí que la seguridad imperial se presente como protección, mientras que para los pueblos intervenidos significa, con frecuencia, inseguridad permanente. Al mismo tiempo, la industria armamentista se beneficia de esta lógica. En consecuencia, el militarismo no es una aberración del sistema; es una de sus expresiones más reveladoras.

La dimensión jurídica de la dominación nacional resulta especialmente inquietante porque toca la conciencia moral de las sociedades. Las sanciones unilaterales, los bloqueos económicos y la negativa a someterse a tribunales internacionales configuran un entramado de impunidad estructural.

Albright (1996), al ser interrogada sobre la muerte de más de medio millón de niños iraquíes a causa de las sanciones, respondió: “Pensamos que el precio vale la pena” (citada en CBS News, 1996). Esa frase duele, no solo por su frialdad, sino porque revela una racionalidad instrumental que calcula vidas humanas. Asimismo, la doctrina del excepcionalismo estadounidense sostiene que las normas internacionales no se aplican del mismo modo a todos los Estados. La Corte Penal Internacional es aceptada cuando juzga a enemigos, pero rechazada cuando amenaza con alcanzar a ciudadanos estadounidenses.

En cambio, los países periféricos son presionados para aceptar jurisdicciones y estándares que limitan su soberanía. Esta asimetría jurídica no es un detalle menor; constituye un mecanismo de dominación tan eficaz como el militar.

De ahí que algunos filósofos hablen de un estado de excepción global, donde la regla se suspende en nombre de la seguridad. Al

mismo tiempo, esa excepcionalidad se normaliza y deja de percibirse como escándalo. Por lo tanto, la dominación nacional también se ejerce al decidir quién tiene derecho a tener derechos.

La dominación no se sostiene únicamente con armas y sanciones; requiere también una batalla por el sentido común. En este terreno, la promoción de la democracia ha funcionado como un discurso legitimador de intervenciones que, en la práctica, niegan la voluntad popular. Pilger (2007), en *The War on Democracy*, documenta cómo Washington ha apoyado golpes de Estado y regímenes autoritarios cuando sus intereses económicos estaban en juego.

No solo se trata de propaganda estatal; también participan medios de comunicación, agencias de cooperación y organismos financieros. Por otra parte, el poder cultural estadounidense impregna los imaginarios sociales mediante películas, series, música y plataformas digitales. Ese *soft power*, lejos de ser inocente, construye deseos, aspiraciones y formas de vida funcionales al mercado global. Sin embargo, la hegemonía cultural nunca es total; las audiencias reinterpretan, resisten y producen sentidos propios.

Por el contrario, los movimientos sociales apelan a las mismas redes digitales para articular denuncias y alternativas. A pesar de ello, la concentración de la infraestructura comunicacional en manos de corporaciones estadounidenses otorga una ventaja estructural.

De ahí que la lucha ideológica se parezca a una disputa desigual por el significado de la libertad y la democracia. En consecuencia, la dominación nacional incluye también la capacidad de definir qué es creíble, deseable y posible.

Uno de los nudos dialécticos más productivos de la filosofía política contemporánea es la tensión entre la tradición republicana estadounidense y su deriva imperial. La retórica fundacional habla de libertad, autogobierno y rechazo a la dominación.

Sin embargo, la expansión territorial y el intervencionismo no son desviaciones recientes; acompañan la historia del país desde sus orígenes. Eisenhower (1961) ya advertía sobre el poder desmesurado del complejo militar-industrial, como se citó anteriormente.

Esa advertencia revela que incluso dentro del propio establishment existía conciencia del riesgo de que la república se convirtiera en un imperio. Por el contrario, los sectores neoconservadores del siglo XXI reivindicaron abiertamente el uso del poder militar para transformar el mundo.

Algunos intelectuales liberales, en cambio, defendieron una hegemonía multilateral que suavizara los excesos unilaterales. La comparación entre ambas posiciones permite identificar una continuidad de fondo: la pretensión de dirigir el orden global.

De ahí que la pregunta filosófica no sea si Estados Unidos es o no un imperio, sino cómo se articulan sus componentes republicanos e imperiales. Al mismo tiempo, esa tensión produce contradicciones internas que los movimientos sociales pueden aprovechar. Por lo tanto, el análisis dialéctico no reduce la dominación a una conspiración monolítica; la entiende como un campo de fuerzas en disputa.

Conviene detenerse en la confrontación entre las posiciones que justifican la hegemonía estadounidense y las que la denuncian. Los apologistas del orden liberal sostienen que el poder estadounidense, aun con errores, ha garantizado cierta estabilidad y ha difundido valores democráticos. Desde esta perspectiva, la retirada estadounidense dejaría un vacío que potencias autoritarias llenarían con consecuencias peores.

En cambio, los críticos antiimperialistas consideran que esa estabilidad ha sido selectiva y ha beneficiado sobre todo a las élites transnacionales. No solo se trata de una disputa empírica; también está en juego el concepto mismo de legitimidad. Quienes defienden la hegemonía suelen apelar a un universalismo liberal que identifica interés estadounidense con interés global. Por el contrario, quienes la impugnan muestran cómo ese universalismo encubre jerarquías raciales, económicas y geopolíticas. En consecuencia, el debate no se resuelve con datos aislados, sino con una evaluación de los supuestos normativos de cada posición. Al mismo tiempo, la crítica filosófica debe evitar el riesgo de idealizar a los adversarios del imperio. De ahí que el método dialéctico exija examinar también las contradicciones de los discursos emancipatorios. A todas estas, la verdad es que la polarización entre defensores y críticos del imperio deja poco espacio para posiciones matizadas.

La transformación de la soberanía constituye uno de los ejes conceptuales de la dominación nacional en el siglo XXI. La idea clásica de soberanía, asociada al control exclusivo sobre un territorio, se ve erosionada por flujos globales de capital, información y violencia. Hardt y Negri (2000) sostienen que la soberanía imperial ya no reside en un único Estado, sino en una red descentrada de poderes. No obstante, ello no significa que todos los Estados participen en igualdad de condiciones; algunos, especialmente Estados Unidos, conservan una capacidad desproporcionada para fijar reglas.

En la misma línea, Agamben (2005) advierte que el estado de excepción se ha convertido en la regla de gobierno, suspendiendo las garantías jurídicas en nombre de la emergencia. Esta tesis resulta pertinente para comprender los centros de detención, los asesinatos selectivos y la vigilancia masiva.

Por otra parte, los Estados periféricos pierden soberanía no solo por presiones externas, sino también por la complicidad de sus propias élites.

De ahí que la soberanía se convierta en una ficción jurídica que oculta relaciones reales de subordinación. Al mismo tiempo, la reivindicación de soberanía popular por parte de los pueblos constituye una respuesta dialéctica a esa ficción. Por lo tanto, el problema no es la soberanía como tal, sino quién la ejerce y en beneficio de quién.

América Latina ofrece un laboratorio doloroso y revelador de la dominación estadounidense en el siglo XXI. Desde el Plan Colombia hasta las sanciones contra Venezuela, pasando por el golpe de Estado en Honduras en 2009, la región ha experimentado una combinación de intervención militar, presión económica y guerra jurídica. Ceceña (2014) analiza cómo la hegemonía estadounidense se sostiene sobre la militarización y el despojo de los bienes comunes. No solo se trata de bases militares; también se despliegan operaciones encubiertas, campañas mediáticas y financiamiento a sectores opositores. Por otra parte, los gobiernos progresistas que intentaron construir alternativas enfrentaron una ofensiva sostenida de desestabilización.

Al mismo tiempo, la región ha sido cuna de resistencias creativas: movimientos indígenas, feministas, sindicales y

asambleas populares. Dussel (2006) propone una política de la liberación que parte de las víctimas del sistema y reclama una transformación radical de las relaciones de poder.

En consecuencia, la dominación no anula la agencia; más bien la provoca, aunque en condiciones asimétricas. De ahí que el análisis dialéctico deba reconocer tanto la fuerza del imperio como la vitalidad de las luchas. La verdad es que América Latina muestra con crudeza que la soberanía nacional se conquista y se pierde en el terreno movedizo de la geopolítica.

El imperialismo del siglo XXI, también se manifiesta en el dominio de los datos, las plataformas y los algoritmos. Zuboff (2019) denomina "capitalismo de vigilancia" a un orden en el que "los capitalistas de la vigilancia reclaman la experiencia humana como materia prima gratuita para traducirla en datos de comportamiento" (p. 8). Las principales corporaciones tecnológicas, en su mayoría estadounidenses, concentran una capacidad inédita para predecir y moldear conductas.

No solo venden publicidad; también condicionan procesos electorales, flujos informativos y subjetividades. Las revelaciones de Snowden demostraron que el aparato de inteligencia estadounidense vigila a ciudadanos de todo el mundo sin consentimiento. Por añadidura, la infraestructura de internet depende de cables submarinos, servidores y dominios controlados por corporaciones y agencias estadounidenses.

En cambio, los Estados periféricos rara vez cuentan con soberanía tecnológica real; dependen de plataformas ajenas para comunicarse y gobernar. De ahí que la dominación digital reproduzca y amplifique las asimetrías previas del capitalismo global. Al mismo tiempo, las plataformas facilitan la organización de protestas y la difusión de discursos disidentes. Por lo tanto, el territorio digital es un campo de disputa, no un simple instrumento de control. En consecuencia, la dominación nacional se extiende hoy por redes que no reconocen fronteras, pero cuyos centros de decisión siguen localizados.

Las consecuencias humanas de la política imperialista resultan difíciles de cuantificar, pero imposibles de ignorar. Millones de personas han sido desplazadas por guerras, sanciones y crisis económicas inducidas. Robinson (2014) sostiene que la globalización capitalista ha producido una

humanidad excedente, integrada por trabajadores precarios, migrantes y poblaciones desechables para el sistema.

No se trata de efectos secundarios; son el resultado previsible de una lógica que prioriza la acumulación sobre la vida. Asimismo, la desigualdad global se ha profundizado mientras las corporaciones transnacionales registran ganancias históricas. Por otra parte, la violencia militar suele recaer sobre los cuerpos más vulnerables: mujeres, niños, comunidades racializadas.

En cambio, los responsables de las decisiones rara vez enfrentan consecuencias jurídicas o políticas. De ahí que la dominación nacional no sea una abstracción académica; tiene un rostro humano concreto, lleno de dolor y resistencia. Al mismo tiempo, ese sufrimiento genera solidaridades transfronterizas que desbordan los marcos nacionales.

Por consiguiente, la crítica filosófica debe mantener la atención en las víctimas sin convertirlas en meras cifras. La verdad es que el imperialismo se siente en el cuerpo, en la casa, en la tierra y en la memoria.

Frente a la dominación, emergen prácticas de resistencia que obligan a matizar cualquier diagnóstico fatalista. Hardt y Negri (2000) consideran que la multitud, como sujeto político plural, es capaz de construir alternativas democráticas globales. Los movimientos antiglobalización, las luchas por la soberanía alimentaria y las redes de solidaridad internacional muestran que el imperio no logra clausurar el horizonte de lo posible.

Asimismo, los gobiernos latinoamericanos que ensayaron políticas posneoliberales, pese a sus límites, demostraron que existen márgenes para disputar la agenda global. Por otra parte, la resistencia no siempre adopta formas estatales; florece en comunidades, sindicatos, universidades y barrios. En la misma línea, el pensamiento decolonial insiste en que las epistemologías del Sur ofrecen recursos para imaginar mundos distintos. No obstante, las resistencias enfrentan represión, cooptación y fatiga.

De ahí que la emancipación no sea un destino garantizado, sino una posibilidad frágil que exige organización y creatividad. Al mismo tiempo, el método dialéctico impide idealizar a la multitud; también ella puede reproducir jerarquías y exclusiones.

Por lo tanto, la dominación y la resistencia se constituyen mutuamente en una tensión incesante. En consecuencia, la filosofía política no ofrece recetas, pero sí herramientas para leer esa tensión.

Una tesis recurrente en el debate contemporáneo es la del declive del poder estadounidense. Wallerstein (2003) sostiene que Estados Unidos ya no es una potencia hegemónica en el sentido estricto, pues su capacidad para imponer reglas globales se ha erosionado. El ascenso de China, la crisis financiera de 2008 y las derrotas militares en Irak y Afganistán parecen respaldar esa interpretación.

No obstante, la pérdida de hegemonía no equivale a la desaparición del imperialismo; puede traducirse en un poder más agresivo y errático. Por el contrario, algunos analistas advierten que el declive no debe confundirse con debilidad militar, dado que el presupuesto de defensa estadounidense sigue siendo el mayor del mundo. De ahí que el concepto de dominación deba pensarse en términos históricos, no estáticos.

Asimismo, el declive relativo abre espacios para un mundo multipolar, pero también genera mayores rivalidades y riesgos de conflicto.

En consecuencia, la pregunta no es si el imperio caerá, sino cómo se reorganizará y qué costos impondrá a los pueblos. Al mismo tiempo, la crisis del poder estadounidense puede alimentar tanto alternativas democráticas como nacionalismos autoritarios. Por lo tanto, el futuro no está escrito; dependerá de las luchas concretas.

El recorrido trazado permite comprender la dominación nacional como un fenómeno complejo, contradictorio y profundamente arraigado en las estructuras del capitalismo global. No se trata de un complot simple, ni de una maldad esencial, sino de un sistema de poder que combina coerción, consentimiento, desposesión y producción de subjetividades. Hardt y Negri (2000) recuerdan que el imperio también genera las condiciones de su propia crisis, porque la multitud no cesa de desbordar los dispositivos de control.

En consecuencia, la dominación estadounidense en el siglo XXI no puede analizarse sin atender a las resistencias que la

desafían. Por otra parte, la filosofía política, con su método dialéctico y comparativo, contribuye a desmontar los supuestos que naturalizan el orden imperial.

Al mismo tiempo, permite identificar premisas, tensiones y consecuencias normativas de las distintas posiciones. De ahí que la crítica no conduzca a una síntesis cerrada, sino a una pregunta abierta por la justicia y la soberanía popular. Y es que, como se ha visto, la dominación nacional se juega tanto en los campos de batalla como en las aulas, las pantallas y los imaginarios.

La verdad es que ningún orden imperial es eterno, aunque su final no esté asegurado. Por lo tanto, la tarea del pensamiento crítico sigue siendo imprescindible: nombrar la dominación, explicar sus mecanismos y contribuir a imaginar alternativas.

3
LA DOMINACIÓN LOCAL

La dominación en Venezuela desde su fundación hasta el siglo XIX.

Para comprender la dominación en Venezuela desde su fundación hasta el siglo XIX, se hace necesario partir de una noción que no se limite a la fuerza, sino que abarque la capacidad de estructurar obediencia, jerarquía y sentido común. Max Weber define la dominación como "la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas" (Weber, 1922/2014, p. 695).

Esa definición permite advertir que la dominación no exige violencia constante; se sostiene también mediante creencias e instituciones que legitiman el mando.

En Venezuela, esa probabilidad de obediencia se construye desde la conquista, se consolida en la colonia y se reconfigura con la república, sin desaparecer del todo. Un enfoque dialéctico exige confrontar la dominación con sus resistencias, las promesas de libertad con las prácticas de exclusión. No se trata de narrar hechos inmóviles, sino de interrogar sus tensiones. La historia política, leída desde la filosofía, se convierte en un laboratorio donde se enfrentan modelos de autoridad. Por lo tanto, el problema no es menor: ¿cómo se ha justificado y transformado esa asimetría en Venezuela?

Cuando los expedicionarios europeos fundaron Coro en 1527 y Caracas en 1567, no solamente implantaron enclaves administrativos; establecieron las bases de una dominación que se extendía sobre cuerpos, tierras y almas. Los pueblos indígenas, dueños de formas propias de organización, se vieron despojados y obligados a trabajar bajo un régimen de tutela que los consideraba menores de edad perpetuos.

Elías Pino Iturrieta (2003) describe ese orden colonial como un "país archipiélago", fragmentado y desigual, donde la

autoridad se ejercía desde núcleos urbanos rodeados de territorios apenas controlados. Asimismo, un video educativo de Academia Play (2020) resume la conquista como una empresa de imposición cultural y militar. La fragmentación no impidió la instauración de jerarquías rígidas; al contrario, las reforzó, porque la lejanía del poder central hacía más arbitrario el mando de encomenderos y capitanes. No obstante, conviene no idealizar la resistencia: hubo enfrentamientos, pero también alianzas que revelan la complejidad del proceso. En consecuencia, desde el inicio se configuró una relación dialéctica entre dominación y supervivencia.

La encomienda constituyó una de las instituciones más reveladoras del proyecto colonial: entregaba a un español un grupo de indígenas para que los protegiera, evangelizara y, al mismo tiempo, explotara su trabajo. Federico Brito Figueroa (1966) sostiene que la economía colonial venezolana se sustentó en la combinación del trabajo encomendado y el esclavo, una fórmula que garantizaba ganancias a la metrópoli y a las élites locales.

La justificación ideológica presentaba al indígena como un ser necesitado de tutela, incapaz de gobernarse por sí mismo, y esa premisa legitimaba la dominación como una suerte de pedagogía civilizatoria. Sin embargo, la realidad desmentía ese discurso: los índices de mortalidad, los abusos y las fugas evidenciaban que no había protección, sino extracción de trabajo.

Al mismo tiempo, la encomienda moldeó una mentalidad señorial entre los colonos, quienes se percibían como señores naturales de tierras y hombres. De ahí que la dominación colonial no se limitara a una relación laboral; estructuraba identidades y privilegios. Así que, lejos de ser un episodio marginal, la encomienda revela cómo la dominación colonial se presentó como protección para ocultar la explotación.

La esclavitud de personas africanas intensificó la dominación colonial al convertir el cuerpo humano en mercancía absoluta. Miguel Acosta Saignes (1984) documenta con minuciosidad la vida de los esclavos en Venezuela, mostrando que su trabajo fue la base de la economía cacaotera y azucarera que enriqueció a la provincia. A diferencia de la

encomienda, formalmente temporal y tutelar, la esclavitud era perpetua y hereditaria, lo que la hacía aún más brutal. Los esclavizados no solo perdían la libertad; se les negaba la humanidad en los registros, en los mercados y en los castigos. No obstante, la dominación esclavista no logró destruir la capacidad de resistencia: los cimarrones huían a los montes, formaban cumbes y desde allí desafiaban el orden colonial. Esa resistencia revela que la dominación, por más total que pretenda ser, siempre encuentra límites en la agencia de los dominados. Por añadidura, la esclavitud generó una jerarquía racial que se traducía en leyes y prohibiciones. La verdad es que la abolición, decretada en 1854, no borró de inmediato las jerarquías raciales ni las exclusiones sociales.

La sociedad colonial venezolana se organizó en un sistema de castas que, aunque no era completamente rígido, asignaba a cada persona un lugar según su origen, su color y su condición jurídica. John Lynch (1976) explica que la independencia hispanoamericana no fue una revolución social, precisamente porque las jerarquías coloniales sobrevivieron al cambio político.

En Venezuela, los blancos peninsulares ocupaban los cargos más altos, los criollos aspiraban a ellos, los pardos luchaban por obtener reconocimiento y los esclavos carecían de todo derecho. Esta estratificación regulaba matrimonios, oficios, vestimentas y hasta el lugar en la iglesia.

Sin embargo, las fronteras entre castas eran porosas en la práctica, y muchos pardos lograron ascender mediante el servicio militar o la acumulación de riqueza. Esa movilidad, lejos de debilitar la dominación, la reforzaba, porque ofrecía la ilusión de que el orden era justo y abierto.

Por otra parte, la corona vendía títulos y dispensas que permitían a algunos pardos comprar su lugar en la jerarquía. En consecuencia, la dominación colonial se sostenía por la fuerza, pero también por la esperanza de ascenso y el temor al castigo.

La Iglesia católica desempeñó un papel central en la legitimación de la dominación colonial, al presentar el orden social como expresión de la voluntad divina. Desde los primeros años de la conquista, los misioneros acompañaron a los soldados y encomenderos, bautizando a los indígenas y

enseñándoles la obediencia como un deber sagrado. Las cofradías, en particular, funcionaban como espacios de sociabilidad jerárquica donde cada casta tenía un lugar definido y vigilado. Al mismo tiempo, la Iglesia administraba registros, matrimonios y entierros, lo que le otorgaba un poder casi total sobre la vida social. No obstante, sería injusto reducir la religión a pura dominación: también ofrecía consuelo, comunidad y un lenguaje para expresar aspiraciones de justicia.

En la misma línea, algunos sacerdotes denunciaron los abusos y se convirtieron en aliados de los esclavos e indígenas, aunque nunca fueran mayoría. La dominación simbólica se construía precisamente en esa ambigüedad: la religión hacía tolerable el sufrimiento al prometer recompensas celestiales, mientras sancionaba la obediencia terrenal.

Así que la dominación religiosa fue, a la vez, una fuente de resignación y de esperanza, una paradoja que revela la complejidad del poder colonial. Las reformas borbónicas del siglo XVIII buscaron modernizar la administración colonial y aumentar los ingresos de la metrópoli, pero en Venezuela se sintieron como una intensificación de la dominación económica. La creación de la Compañía Guipuzcoana en 1728 otorgó a un grupo de comerciantes vascos el monopolio del comercio en la provincia, lo que desató protestas y alzamientos entre los productores criollos. John Lynch (1976) advierte que estas reformas, aunque pretendían racionalizar el imperio, agravaron las tensiones entre la metrópoli y las élites locales.

La rebelión de Juan Francisco de León en 1749, expresó ese malestar, al combinar demandas económicas con un incipiente discurso de libertad. Sin embargo, la corona reprimió la protesta y mantuvo el monopolio, demostrando que la dominación colonial no estaba dispuesta a ceder ante las presiones criollas.

Al mismo tiempo, las reformas impusieron mayores controles fiscales y militares, lo que redujo la autonomía de los cabildos. La BBC News Mundo (2021) recuerda que la Compañía Guipuzcoana provocó la primera gran rebelión contra el monopolio. De ahí que el siglo XVIII estuviera marcado por un malestar difuso entre la lealtad al rey y el resentimiento contra sus agentes.

Las rebeliones de finales del siglo XVIII revelan que la dominación colonial no era aceptada pasivamente, sino que enfrentaba resistencias capaces de articular demandas de libertad e igualdad. La insurrección de José Leonardo Chirino en 1795, protagonizada por esclavos, negros libres e indígenas de Coro, proclamó la abolición de la esclavitud y la supresión de los privilegios de los blancos.

Ese levantamiento, aunque derrotado, estremeció a las élites y mostró que los sectores subalternos no solo sufrían la dominación, sino que la comprendían y la desafiaban. Federico Brito Figueroa (1966) interpreta estas rebeliones como expresiones de una lucha de clases embrionaria. La represión fue brutal: ejecuciones, descuartizamientos y escarmientos públicos buscaban restaurar la obediencia mediante el terror. No obstante, el miedo no eliminó la resistencia; la empujó hacia formas más subterráneas, como el cimarronaje.

En consecuencia, la dominación colonial se sostenía sobre un equilibrio inestable entre la fuerza y la negociación. Así que, desde una perspectiva dialéctica, cada rebelión era a la vez un síntoma de la dominación y una semilla de su futura crisis.

La independencia, proclamada en 1811 y consolidada en 1821, planteó una promesa de libertad que, sin embargo, no implicó automáticamente el fin de la dominación. Simón Bolívar, en su Carta de Jamaica, advierte con amargura: "La América es ingobernable para nosotros; el que sirve a una revolución ara en el mar" (Bolívar, 1815/1976).

Esta frase expresa la lucidez de quien percibe que la emancipación política no basta para transformar las estructuras sociales heredadas de la colonia. En el Discurso de Angostura, Bolívar sostiene que "la continuación de la autoridad en un mismo individuo frecuentemente ha sido el término de los gobiernos democráticos" (Bolívar, 1819/1983).

Esa tensión entre libertad e igualdad, entre centralismo y federalismo, recorre todo el proceso independentista y revela que la dominación no desapareció, sino que cambió de rostro. Las élites criollas que lideraron la ruptura con España no pretendían abolir la esclavitud ni las jerarquías raciales; buscaban, sobre todo, desplazar a los peninsulares.

De ahí que la independencia fuera una revolución política

más que social, como advierte Lynch (1976). No obstante, la guerra creó nuevas formas de participación popular que reclamaron un lugar en la república. La dialéctica entre promesas republicanas y prácticas excluyentes se convirtió en el eje de la vida política.

La guerra de independencia, que duró más de una década, militarizó la sociedad y convirtió al caudillo en la figura central de la vida política. La violencia generalizada destruyó la economía, desplazó poblaciones y fortaleció a los jefes militares que controlaban hombres y territorios. Laureano Vallenilla Lanz (1919/1991) acuñó la expresión "el gendarme necesario" para describir la función que, según él, debían cumplir los caudillos en una sociedad fragmentada y convulsa. Su tesis, polémica y conservadora, sostenía que Venezuela necesitaba un poder fuerte capaz de imponer orden.

No obstante, el caudillismo no era simplemente un retroceso autoritario; también expresaba las lealtades regionales y las aspiraciones de sectores populares que encontraban en el jefe una figura protectora.

Al mismo tiempo, la militarización dejó una herencia de inestabilidad, porque cada caudillo ambicionaba el poder central. En consecuencia, la dominación caudillista sustituyó, en parte, a la dominación colonial, pero mantuvo intactas las jerarquías sociales. La verdad es que el "gendarme necesario" era, en el fondo, una justificación de la dominación autoritaria disfrazada de realismo político.

La disolución de la Gran Colombia en 1830 no fue solo un fracaso administrativo; fue la expresión de una tensión profunda entre el centralismo bolivariano y las aspiraciones autonómicas de las élites regionales. José Antonio Páez, el caudillo llanero que había luchado por la independencia, encabezó la separación de Venezuela y se convirtió en el primer presidente de la nueva república. John Lynch (1976) interpreta la disolución como el triunfo de los intereses locales sobre el proyecto unitario, un desenlace que reflejaba la debilidad del poder central.

Esa fragmentación no eliminó la dominación; la redistribuyó entre caudillos regionales que controlaban tierras, hombres y recursos. En consecuencia, la república venezolana

nació formalmente libre, pero socialmente atrapada en las mismas jerarquías que habían sostenido el orden colonial. No obstante, conviene evitar una lectura demasiado pesimista: la disolución también permitió la emergencia de un Estado venezolano con instituciones propias, aunque frágiles. Por otra parte, el caudillismo de Páez combinaba la fuerza con la negociación, logrando una relativa estabilidad durante la década de 1830. Esa estabilidad, sin embargo, descansaba en la exclusión de la mayoría de la población.

Durante el resto del siglo XIX, Venezuela estuvo gobernada por una oligarquía liberal-conservadora que, a pesar de los discursos republicanos, mantuvo el control del poder, la tierra y la riqueza. Elías Pino Iturrieta (2003) describe ese periodo como la consolidación de un "país archipiélago", donde las élites urbanas y terratenientes coexistían sin integrarse, unidas apenas por el clientelismo y el miedo a las rebeliones populares. Los gobiernos de Páez, Monagas y Guzmán Blanco alternaron periodos de relativa paz con estallidos de violencia, pero rara vez modificaron las estructuras sociales de la colonia.

La dominación política se ejercía mediante una combinación de represión, elecciones fraudulentas y reparto de prebendas. Al mismo tiempo, la economía continuó dependiendo de la exportación de café, cacao y cueros, lo que perpetuaba el poder de los grandes propietarios.

No obstante, el liberalismo introdujo reformas como la abolición de la esclavitud en 1854, aunque no eliminaron la dominación racial. Así que la república oligárquica fue, en el fondo, una dominación con ropajes constitucionales.

La economía venezolana del siglo XIX siguió siendo fundamentalmente agraria y latifundista, lo que implicaba una dominación social directa del hacendado sobre los peones y campesinos.

Federico Brito Figueroa (1966) analiza cómo la concentración de la tierra en manos de una élite obligaba a la mayoría rural a trabajar en condiciones de servidumbre por deudas o jornales miserables. Esa dominación no se basaba únicamente en la fuerza; también en el paternalismo, que presentaba al hacendado como protector y al peón como protegido, ocultando la explotación bajo el lenguaje de la

lealtad.

Al mismo tiempo, la expansión de las exportaciones de café consolidó un sistema agroexportador que dependía del trabajo barato y de la disciplina impuesta por capataces. No obstante, los campesinos resistían mediante el abandono de las haciendas, el bandolerismo y, en ocasiones, rebeliones abiertas. La Guerra Federal (1859-1863) expresó, en parte, ese malestar rural, aunque sus dirigentes no siempre defendieron los intereses de los más pobres. Por otra parte, la abolición de la esclavitud no significó el fin de la dependencia laboral; muchos libertos quedaron atados a las haciendas por deudas. De ahí que la dominación social se reprodujera bajo nuevas formas jurídicas.

Desde la filosofía política, la dominación en Venezuela puede analizarse como una tensión entre modelos de autoridad que se suceden sin resolverse. El modelo colonial se basaba en la desigualdad natural de las castas y en la legitimidad divina del rey; el modelo republicano proclamaba la igualdad de los ciudadanos y la soberanía popular, pero en la práctica reprodujo las jerarquías coloniales.

Germán Carrera Damas (1980) acuñó el concepto de "proyecto nacional" para referirse a la tarea inconclusa de construir una nación cohesionada y justa. Simón Rodríguez lo expresó con claridad: "La América no debe imitar servilmente, sino ser original" (Rodríguez, 1828/2004).

Esa advertencia sugiere que la dominación se perpetúa cuando se copian modelos ajenos sin adaptarlos a la realidad local. Al mismo tiempo, el método comparativo permite advertir tanto las diferencias como las continuidades entre la dominación colonial y la republicana.

La diferencia fundamental es el fundamento de la obediencia; la continuidad reside en la exclusión de las mayorías y en la concentración del poder. En consecuencia, la dominación en Venezuela no es un simple residuo colonial, sino un proceso que se reinventa en cada época. La verdad es que la libertad formal, sin igualdad material, es una dominación encubierta.

Al llegar al final del siglo XIX, la dominación en Venezuela había cambiado de forma, pero no de esencia. La independencia

había roto el vínculo con España, la república había proclamado la igualdad y la abolición de la esclavitud, y las constituciones se habían sucedido con una fe casi supersticiosa en la ley.

Sin embargo, las jerarquías sociales, la concentración de la tierra y el poder personal de los caudillos seguían marcando la vida de la mayoría. Elías Pino Iturrieta (2003) insiste en que Venezuela es un "país archipiélago", fragmentado en islas de privilegio rodeadas por un mar de exclusión.

Esa metáfora resume cinco siglos de dominación que no terminaron en 1811 ni en 1830. Al mismo tiempo, la resistencia popular había demostrado que la dominación nunca es total, que siempre hay grietas por donde se cuela la esperanza. No obstante, la esperanza no basta; se requiere una transformación profunda de las estructuras que perpetúan la desigualdad.

La filosofía política permite comprender que la dominación no es un accidente histórico, sino una construcción social que puede ser deconstruida.

En consecuencia, el estudio de la dominación en Venezuela no es un ejercicio neutral; es una forma de comprender el presente y de imaginar alternativas. Así que la pregunta que queda abierta no es si hubo dominación, sino cómo y por qué ha logrado reinventarse con tanta eficacia. Y es que, mientras no se responda esa pregunta, la libertad seguirá siendo una promesa incumplida.

Se vuelve imprescindible interrogar cómo y por qué el capitalismo ha logrado reinventarse con tanta eficacia; y es que, mientras no se responda esa pregunta, la libertad seguirá siendo una promesa incumplida. No se trata de un simple ejercicio académico, sino de desentrañar un mecanismo que se reproduce con una plasticidad asombrosa y que, además, convierte sus propias crisis en oportunidades de expansión.

Desde la filosofía política se examina este problema mediante un análisis conceptual y dialéctico, confrontando posiciones opuestas para revelar las tensiones entre la promesa liberal de autonomía y las formas de dominación que el propio sistema genera. Se sostiene que la reinvención capitalista no es casual ni meramente económica: es una operación ideológica, institucional y subjetiva, profundamente arraigada en los deseos y los miedos de las personas. Al mismo tiempo, se

advierte que la eficacia del sistema reside, en buena medida, en su capacidad de absorber las críticas y transformarlas en nuevas fuentes de acumulación. Por lo tanto, comprender esa lógica constituye una condición para pensar la libertad más allá del formalismo jurídico y de las promesas vacías. En consecuencia, los párrafos siguientes despliegan una argumentación que articula teoría crítica, historia conceptual y análisis de las transformaciones contemporáneas, sin renunciar a la claridad ni a la emoción que suscita el tema.

En primer lugar, conviene precisar qué significa que el capitalismo se reinvente. Marx y Engels ya observaron que "todo lo sólido se desvanece en el aire" (Marx & Engels, 1848/2002, p. 5), con lo cual señalaron que la burguesía no puede existir sin revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, con ellos, el conjunto de las relaciones sociales. Esa frase, lejos de ser una metáfora vacía, describe una ontología social de la inestabilidad: el cambio permanente es la condición de supervivencia del sistema, no un accidente pasajero.

Asimismo, Schumpeter (1942/2013) denominó a este proceso "destrucción creativa" y lo consideró el hecho esencial del capitalismo, pues las innovaciones no solo crean nuevas mercancías, sino que destruyen empresas, empleos y modos de vida enteros. La paradoja es evidente: para conservar su núcleo, el capital debe destruir formas de vida, instituciones y saberes que ya no resultan rentables.

No obstante, esa capacidad de mutación no es natural; depende de decisiones políticas, coerciones legales y transformaciones culturales. Por consiguiente, la reinvención debe entenderse como un ensamblaje entre economía, Estado y subjetividad, y no como una simple respuesta mecánica a las crisis. De ahí que cualquier respuesta puramente economicista resulte insuficiente y sea necesario un enfoque filosófico-político.

Ahora bien, la pregunta por la eficacia de esa reinvención exige examinar el vínculo entre acumulación y crisis. Harvey (2010), en su conocida animación sobre las crisis del capitalismo, insiste en que el sistema nunca resuelve sus contradicciones de fondo; más bien las desplaza geográfica,

temporal y sectorialmente, creando lo que él denomina un "arreglo espacial". Ese desplazamiento no implica debilidad, sino una asombrosa capacidad para recomponerse a partir del desorden que él mismo provoca. Así, las burbujas financieras, la urbanización acelerada o la expansión de los mercados hacia nuevas esferas de la vida no son desviaciones, sino estrategias de supervivencia.

El capitalismo no necesita imponer un plan único; le basta con reorganizar el espacio, el tiempo y las instituciones para continuar extrayendo valor. Eso explica, en parte, por qué las predicciones sobre su colapso definitivo han resultado una y otra vez prematuras. No se trata de negar sus contradicciones, sino de reconocer que la crisis es también un motor de renovación. En consecuencia, la eficacia de la reinvención capitalista se apoya en una especie de oportunismo estructural que convierte el riesgo en ganancia y la inestabilidad en dinamismo.

Por otra parte, la reinvención capitalista posee una dimensión ideológica que resulta imprescindible desentrañar. Foucault (2008) mostró que el neoliberalismo no es únicamente una política económica, sino un régimen de verificación que convierte al mercado en el criterio último de verdad y de acción. En la misma línea, Brown (2015) sostiene que el neoliberalismo es "una racionalidad de gobierno que disemina valores y métricas de mercado a todas las esferas de la vida" (p. 9).

Esa colonización del sentido común resulta clave para entender la capacidad del sistema de presentarse como inevitable, neutral y hasta deseable. No solo se trata de privatizar empresas o desregular mercados; se trata de producir sujetos que se perciben a sí mismos como capital humano, empresarios de su propia existencia.

Al mismo tiempo, la libertad se redefine en términos de elección individual, competencia y adaptación permanente, con lo cual se vacía de su contenido colectivo y emancipador.

Por lo tanto, la eficacia ideológica del capitalismo consiste en hacer que las personas deseen aquello mismo que las explota, al tiempo que internalizan la culpa por sus propios fracasos. De ahí que cualquier crítica meramente económica

deje intacto el núcleo normativo que sostiene la dominación.

Esa plasticidad ideológica se observa, además, en la manera en que el capitalismo incorpora las objeciones que recibe. Boltanski y Chiapello (2005) han documentado cómo el "nuevo espíritu del capitalismo" se nutre de las críticas artística y social para renovar sus dispositivos de gestión y sus discursos de legitimación. Así, demandas históricas como la autonomía, la creatividad y la horizontalidad fueron absorbidas por las empresas en forma de trabajo flexible, redes colaborativas y culturas organizacionales supuestamente liberadoras.

Aunque parezca paradójico, la contestación anticapitalista puede terminar proporcionando al sistema nuevas herramientas para reorganizar la explotación. Eso no significa que toda crítica esté condenada al fracaso, pero sí obliga a reconocer que la reinvención capitalista opera mediante una traducción constante de los lenguajes emancipatorios al vocabulario del rendimiento y la innovación.

Por consiguiente, la eficacia del sistema se debe, en gran medida, a su capacidad para desactivar la potencia subversiva de sus adversarios y reapropiarse de sus símbolos. De este modo, lo que alguna vez fue resistencia se convierte en una nueva mercancía o en una técnica de gestión del talento.

Igualmente, la financiarización ha sido una de las reinvenciones más poderosas del capitalismo contemporáneo. Krippner (2011) demuestra que el giro hacia las finanzas no fue una deriva espontánea, sino el resultado de decisiones políticas que favorecieron la acumulación mediante canales financieros en lugar de la producción industrial.

Ese desplazamiento permitió al capital desprenderse, al menos en apariencia, de las limitaciones del trabajo y de las fábricas, y multiplicar las oportunidades de beneficio a través de la deuda, la especulación y los mercados de futuros. Streeck (2016) añade que el Estado capitalista se ha transformado en un Estado deudor, que compra tiempo mediante el endeudamiento y transfiere los riesgos de la economía privada a los ciudadanos. La crisis de 2008 no debilitó ese modelo; por el contrario, sirvió para consolidarlo, pues los rescates bancarios socializaron las pérdidas mientras se imponía la austeridad a las poblaciones. Esa capacidad para salir fortalecido de sus propios desastres

revela, una vez más, la astucia institucional del sistema. No obstante, también evidencia que la promesa de libertad se traduce, para la mayoría, en incertidumbre laboral, deuda permanente y una sensación difusa de inseguridad. En consecuencia, la financiarización no solo ha transformado la economía, sino que ha reconfigurado profundamente la experiencia cotidiana de la libertad.

A ello se suma la revolución digital, que ha permitido al capitalismo colonizar dimensiones de la vida antes consideradas íntimas o irreductibles al intercambio mercantil. Zuboff (2019) define el "capitalismo de vigilancia" como un orden económico que "reclama unilateralmente la experiencia humana como materia prima gratuita para traducirla en datos de comportamiento" (p. 8).

Esa reinvención es especialmente eficaz porque no exige una coerción visible: las personas entregan voluntariamente sus datos a cambio de servicios aparentemente gratuitos, mientras sus conductas son modeladas y predichas con fines de lucro. Por añadidura, la lógica digital se extiende a la educación, la salud, la política y las relaciones afectivas, transformando cada clic en una mercancía potencial. Han (2017) describe este fenómeno como una psicopolítica que ya no disciplina los cuerpos, sino que seduce las mentes y explota la atención, la emoción y el deseo.

De este modo, la libertad individual se convierte paradójicamente en el insumo principal de una dominación que se ejerce mediante la personalización y la comodidad. Por consiguiente, la tecnología no es neutral: es un territorio estratégico de reinvención capitalista que reorganiza el poder sin necesidad de recurrir a la represión abierta.

No obstante, la reinvención capitalista también se apoya en el uso deliberado de las crisis como palancas de transformación regresiva. Klein (2007) ha mostrado cómo la doctrina del shock aprovecha los momentos de conmoción colectiva —guerras, desastres naturales, crisis financieras o pandemias— para imponer reformas que en condiciones normales serían rechazadas.

El capitalismo no espera pasivamente a que las crisis lo obliguen a cambiar; más bien las produce, las administra y las

explota como oportunidades para profundizar su dominio. En la pandemia de 2020, Klein (2020) advirtió que el coronavirus podía convertirse en otro escenario de "capitalismo de desastre", en el cual la urgencia sanitaria sirviera para justificar recortes, privatizaciones y vigilancia masiva.

Aunque también existen resistencias, la verdad es que el capitalismo ha demostrado una enorme destreza para convertir el miedo en gobernabilidad y la incertidumbre en disciplinamiento. Por lo tanto, la eficacia del sistema no reside únicamente en su capacidad de innovación tecnológica o ideológica, sino también en su disposición a explotar el sufrimiento humano como insumo estratégico. Esa dimensión cruel e instrumental de la reinvención debe ser nombrada con claridad si se desea comprender por qué la libertad sigue siendo una promesa incumplida.

En el plano cultural, la sensación de que no existe alternativa ha sido decisiva para la persistencia del capitalismo. Fisher (2009) sintetizó este clima con una frase que se ha vuelto célebre: "Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo" (p.2). Esa afirmación expresa un malestar profundo: incluso quienes sufren las consecuencias del sistema suelen considerarlo una realidad natural, inmodificable, casi geológica. Žižek (2012), en su animación sobre la ideología contemporánea, ironiza sobre esa parálisis imaginativa que convierte las utopías en mercancías y las alternativas en simples variaciones del mismo orden. El capitalismo no solo domina la economía, sino también el horizonte de lo posible, colonizando la imaginación política y reduciendo la libertad a una cuestión de gestión técnica.

Por añadidura, el pesimismo generalizado no es un accidente: es producido activamente por discursos que desacreditan la transformación estructural y celebran la adaptación individual. En consecuencia, la eficacia cultural del capitalismo consiste en bloquear la capacidad de desear otro mundo, dejando a las personas atrapadas entre la resignación cínica y el consumo compensatorio. De ahí que la pregunta por la reinvención sea, también, una pregunta por la posibilidad misma de la esperanza.

Esa captura de la subjetividad se manifiesta en la conversión del ciudadano en empresario de sí mismo. Brown (2015) insiste en que el neoliberalismo no se limita a gobernar conductas, sino que fabrica un tipo específico de subjetividad: competitiva, calculadora, orientada al rendimiento y permanentemente endeudada. Han (2017) agrega que el poder contemporáneo ya no se ejerce mediante la prohibición, sino mediante la libertad vigilada, la motivación y la autoexplotación.

La paradoja resulta desgarradora: las personas se sienten libres precisamente cuando trabajan sin descanso, se forman sin pausa y se exigen cada vez más, como si su valor dependiera enteramente de su productividad. No solo se trata de una ideología impuesta desde arriba, sino de una experiencia íntima de ansiedad, fatiga y culpa que atraviesa los cuerpos y las emociones.

Por consiguiente, la reinvención capitalista ha logrado algo extraordinario: transformar la promesa de libertad en un dispositivo de control que no necesita vigilancia externa porque cada individuo se vigila a sí mismo. Mientras la libertad se entienda como mera adaptación a las demandas del mercado, seguirá siendo una coartada para la dominación y una fuente inagotable de sufrimiento psíquico.

En la misma línea, la esfera política ha sufrido una reconfiguración que favorece la reinvención capitalista. Crouch (2004) describe la "posdemocracia" como un régimen en el que las instituciones formales de la democracia permanecen, pero la decisión real se desplaza hacia los mercados, los tecnócratas y las corporaciones. Las elecciones se convierten en rituales de legitimación, mientras las políticas públicas se orientan a satisfacer las expectativas de los inversores antes que las necesidades de la ciudadanía.

De este modo, la libertad política queda reducida a la libertad de consumo y de voto periódico, sin capacidad efectiva de alterar las estructuras económicas. Por añadidura, la desigualdad creciente erosiona la solidaridad y alimenta el resentimiento, que a su vez es canalizado por discursos autoritarios o nacionalistas que desvían la atención de las causas estructurales.

El capitalismo no necesita suprimir formalmente la

democracia; le basta con vaciarla de contenido, convertirla en una fachada que convive con la plutocracia. En consecuencia, la reinvención capitalista no es solo económica o cultural, sino también una operación de desposesión democrática. Ahí radica, quizá, una de las razones más poderosas de su eficacia: actúa dentro del marco democrático mientras lo desactiva desde dentro.

La tensión entre libertad formal y dominación material ha sido abordada por la filosofía política desde hace décadas. Berlin (1969) distinguió entre libertad negativa y libertad positiva, señalando que la ausencia de interferencia no garantiza la capacidad real de dirigir la propia vida. Un individuo puede ser formalmente libre para elegir un empleo, una vivienda o una educación, y sin embargo carecer de los recursos, el tiempo y el poder necesarios para ejercer esa libertad de manera significativa.

El capitalismo explota precisamente esa brecha: proclama la libertad de todos mientras reproduce las condiciones materiales que la niegan para la mayoría. Por lo tanto, no basta con defender los derechos individuales si no se transforman las estructuras económicas que los vuelven inoperantes.

Al mismo tiempo, conviene evitar la tentación autoritaria de una libertad positiva impuesta por el Estado, pues ello podría sustituir una dominación por otra. La salida, si existe, pasa por democratizar las decisiones económicas y garantizar las bases materiales de la autonomía. De ahí que la pregunta por la reinvención capitalista sea inseparable de una crítica profunda del concepto liberal de libertad y de sus límites.

Desde una perspectiva comparativa, la época del capitalismo de posguerra ofrece un contraste iluminador. Durante el llamado pacto keynesiano, el capital aceptó ciertas restricciones —pleno empleo, salarios crecientes, protección social— a cambio de estabilidad política y legitimidad social. Polanyi (2001) había mostrado que la economía de mercado nunca fue un orden espontáneo, sino un proyecto político que requirió la intervención constante del Estado; por eso la regulación social no fue una anomalía, sino una respuesta protectora frente a los efectos destructivos del mercado autorregulado. Sin embargo, desde la década de 1970, el capital se liberó progresivamente de

esas ataduras y desplegó una nueva estrategia de acumulación basada en la desregulación, la deslocalización y la precarización laboral. Ese giro no fue inevitable; fue una victoria política de una fracción del capital sobre el resto de la sociedad. En consecuencia, la comparación histórica demuestra que el capitalismo no posee una esencia fija, sino que adopta configuraciones distintas según las relaciones de fuerza. La reinvención actual, por lo tanto, no debe ser confundida con una fatalidad; puede ser revertida si se reconstruyen las coaliciones sociales y políticas capaces de imponer límites.

Así que la eficacia de la reinvención capitalista se explica, en buena medida, por su capacidad para operar simultáneamente en la economía, la política, la cultura y la subjetividad. No se trata de una máquina monolítica, sino de un ensamblaje flexible que aprende de sus fracasos y se adapta a los contextos. Brown (2015) insiste en que el neoliberalismo no es un simple retorno al liberalismo clásico, sino una forma de gobierno que reconfigura al sujeto, al Estado y a la sociedad de manera integral. Zuboff (2019), por su parte, muestra que el capitalismo de vigilancia no solo extrae datos, sino que altera la arquitectura misma de la experiencia humana, anticipándose a las conductas y condicionando las posibilidades de acción.

Esa capacidad de penetrar en los rincones más íntimos de la vida es lo que hace tan difícil resistirse a su lógica. Por añadidura, el sistema se beneficia de una especie de cinismo generalizado: muchos saben que la promesa de libertad es falsa, pero prefieren no pensar en ello porque no vislumbran una salida. No obstante, reconocer esta complejidad es el primer paso para desactivar la parálisis. La reinvención capitalista es eficaz porque se presenta como natural, inevitable y deseable, pero esa naturalidad es construida y, por lo tanto, puede ser desmontada.

A todas estas, conviene preguntarse si la libertad puede dejar de ser una promesa incumplida sin romper radicalmente con el capitalismo. La evidencia histórica y conceptual sugiere que no, al menos mientras la producción y la distribución de los recursos sigan sometidas al imperativo de la acumulación privada. Marx y Engels (1848/2002) ya lo advirtieron: la libertad burguesa es, en gran medida, la libertad de comprar y

vender, de contratar y despedir, de acumular sin límites; una libertad que convive con la explotación, la desigualdad y la alienación. Sin embargo, la respuesta no puede limitarse a una negación abstracta del capitalismo; exige construir alternativas democráticas capaces de satisfacer las necesidades humanas y de ampliar la autonomía real.

Por lo tanto, la reinvención capitalista no es un enigma insoluble, sino un desafío que requiere análisis riguroso, imaginación política y organización colectiva. Mientras no se responda cómo y por qué el sistema se reinventa con tanta eficacia, la libertad seguirá siendo una promesa incumplida, una palabra gastada que encubre la dominación. En consecuencia, comprender esa lógica es una forma de comenzar a cumplir la promesa.

La dominación en Venezuela desde las primeras repúblicas decimonónicas hasta el amanecer del 3 de enero de 2026.

Cuando se examina la trayectoria venezolana desde las primeras repúblicas decimonónicas hasta el amanecer del 3 de enero de 2026, se advierte una recurrencia casi obsesiva de la dominación entendida como relación asimétrica que no se agota en el control material de los cuerpos, sino que se extiende a la producción simbólica de la obediencia.

Desde la filosofía política conviene recordar la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, pues allí se revela una tensión fundamental: la conciencia dominante "solo se satisface en otra conciencia de sí" (Hegel, 1807/2017), lo que significa que el dominador necesita del reconocimiento del dominado, aunque ese reconocimiento sea forzado, precario y, a la larga, insostenible.

En Venezuela esa dialéctica adquiere un rostro histórico particular: caudillos, jefes militares, partidos hegemónicos y líderes carismáticos han intentado construir una autoridad que no dependa de la ley, sino de la lealtad personal, del miedo o de la renta petrolera. Por eso, al hablar de dominación no se alude únicamente a la coerción física, sino también a una arquitectura

simbólica que convierte la sumisión en hábito, la obediencia en lealtad y la protesta en traición.

Pino Iturrieta (2006) ha insistido en que el personalismo venezolano no es un accidente histórico, sino un patrón arraigado en la fragilidad institucional y en la idealización del hombre fuerte. Asimismo, la experiencia reciente del llamado "Gobierno encargado" muestra cuán difícil resulta disputar el poder simbólico cuando el adversario controla el territorio, la moneda, la fuerza armada y el aparato electoral. En consecuencia, la pregunta por el futuro político venezolano no puede responderse con pronósticos mecánicos; exige un análisis dialéctico de la legitimidad, la legalidad, la soberanía popular y las posibilidades reales de reinstitucionalización.

En el siglo XIX venezolano, la dominación se organizó alrededor de figuras militares que sobrevivieron a la guerra de independencia y transformaron el prestigio de las armas en capital político. José Antonio Páez, los hermanos Monagas y Antonio Guzmán Blanco no gobernaron principalmente mediante normas abstractas, sino mediante redes clientelares, control territorial y una enorme capacidad de manipular el discurso republicano para legitimar su predominio personal.

Tal como advierte Pino Iturrieta (2006), la república fue durante décadas una suerte de ficción jurídica que encubría el poder de los caudillos, quienes se presentaban como garantes del orden mientras vaciaban de contenido las instituciones liberales. No obstante, esta dominación personalista no era pura imposición; también implicaba pactos, concesiones y una peculiar cercanía entre el jefe y sus seguidores, lo que generaba una estabilidad frágil basada en la lealtad y no en la ciudadanía.

A todas estas, la economía agroexportadora limitaba la autonomía del Estado, que dependía de aduanas y de la capacidad de los caudillos regionales para movilizar hombres y recursos. Aunque hubo intentos de modernización jurídica, como los códigos y las constituciones, la verdad es que el derecho operaba más como instrumento retórico que como límite efectivo del poder.

Desde una óptica dialéctica, se aprecia una contradicción permanente: el caudillo necesitaba la legalidad para presentarse como gobernante legítimo, pero al mismo tiempo debía violarla

constantemente para conservar su dominio. De ahí que la historia venezolana del siglo XIX pueda leerse como una sucesión de tensiones entre constitucionalismo formal y autoridad personal, entre soberanía popular proclamada y soberanía efectivamente secuestrada por una minoría armada. Igualmente, esa etapa dejó una herencia simbólica profunda: la idea de que el orden solo puede ser garantizado por un hombre excepcional, idea que reaparecerá, con otros ropajes, en los siglos siguientes.

Con el siglo XX, el petróleo modificó la base material de la dominación venezolana y le otorgó al Estado una capacidad inédita de distribución rentista. Juan Vicente Gómez encarnó la síntesis autoritaria: un dictador que gobernó durante veintisiete años combinando represión feroz, centralización administrativa y un discurso de progreso técnico y estabilidad fiscal.

No solamente controló a los caudillos regionales, sino que también creó un Ejército profesional subordinado a su persona, lo que transformó la naturaleza del poder personalista. Weber (1922/2014) ya había señalado que la dominación carismática tiende a rutinizarse, y en el caso gomecista se observa cómo el carisma del "hombre necesario" fue complementado por una eficiente maquinaria de espionaje, cárceles y exilio.

A la muerte de Gómez, el país entró en un complejo proceso de apertura democrática, pero la renta petrolera siguió siendo el eje de la política: los partidos Acción Democrática y el Comité de Organización Política Electoral Independiente, COPEI, construyeron un sistema de conciliación de élites que, durante el llamado Pacto de Punto Fijo, distribuyó cargos, contratos y prebendas entre las cúpulas partidistas.

Sin embargo, esa democracia representativa excluyó progresivamente a los sectores populares y a las izquierdas, mientras la corrupción y la ineficiencia estatal crecían a la sombra del ingreso petrolero.

Por lo tanto, la dominación no desapareció con la democratización; simplemente cambió de forma: se volvió más institucional, más negociada y más sutil, aunque conservó un núcleo excluyente. A pesar de ello, el sistema puntofijista permitió elecciones periódicas, libertades civiles y una relativa alternancia, lo que lo distinguía claramente de las dictaduras

militares del Cono Sur. Así que conviene no idealizar ni demonizar aquella etapa, sino entenderla como una dominación pactada que colapsó por sus propias contradicciones internas y por la rebelión popular del 27 de febrero de 1989.

La rebelión conocida como el Caracazo marcó una fractura profunda en la legitimidad del sistema puntofijista y abrió paso a la crítica radical del orden político venezolano. No se trató solo de una protesta contra el paquete económico neoliberal, sino también de un estallido simbólico contra una dominación que, pese a su ropaje democrático, había naturalizado la exclusión y la pobreza.

En ese contexto, la aparición de Hugo Chávez (1954-2013) como líder carismático no puede entenderse como un rayo en cielo despejado; más bien, fue la cristalización de un malestar acumulado y de una demanda difusa de refundación política. Chávez supo articular un discurso polarizante que dividía el campo social entre el "pueblo" y la "oligarquía", y movilizó emociones de dignidad, resentimiento y esperanza que las instituciones puntofijistas ya no lograban contener.

Desde la filosofía política, su proyecto encajó en lo que O'Donnell (1994) denomina "democracia delegativa", pues descansaba en la premisa de que quien gana la elección presidencial está autorizado a gobernar como crea conveniente, sin necesidad de rendir cuentas a los otros poderes.

Ahora bien, esa premisa contiene una tensión dialéctica evidente: promete devolver el poder al pueblo, pero concentra la representación del pueblo en una sola persona, lo que termina por vaciar la soberanía popular en lugar de realizarla.

La Asamblea Constituyente de 1999 y la Constitución posterior reforzaron formalmente la participación, pero en la práctica consolidaron un presidencialismo extremo y un control progresivo de las instituciones por parte del oficialismo.

Por otra parte, la bonanza petrolera de los primeros años permitió financiar misiones sociales y ampliar el consumo, lo que generó una base de apoyo real, aunque dependiente de la renta y de la figura presidencial.

En consecuencia, la dominación del chavismo combinó carisma, redistribución selectiva, polarización discursiva y control institucional, una mezcla que le otorgó una notable

capacidad de reproducción durante más de una década.

Con la partida física de Chávez y la llegada de Nicolás Maduro Moros al poder, la dominación venezolana se hizo más coercitiva, más incierta y, al mismo tiempo, más frágil; Venezuela comenzó a depender de sus aliados internacionales como Cuba, Rusia y China. La crisis económica, agravada por la caída de los precios del petróleo y por las sanciones y el bloqueo económico, así como por la corrupción, produjo una emergencia humanitaria de enormes proporciones: escasez de alimentos y medicinas, hiperinflación, colapso de los servicios públicos y una migración forzada que, según ACNUR (2024), supera los siete millones de personas. Desde el punto de vista de la filosofía política, se observa una transformación de la dominación: ya no se trata principalmente de obtener reconocimiento o consentimiento, sino de asegurar la obediencia mediante el miedo, la desesperanza y la desmovilización.

Arendt (1951/2006) recordaba que la violencia puede destruir el poder, pero no puede generarlo, y en el caso venezolano esa observación cobra una actualidad dolorosa, porque el régimen ha logrado sobrevivir electoral y territorialmente a costa de erosionar su propia legitimidad social.

Al mismo tiempo, la oposición ha oscilado entre la abstención, la protesta y la participación electoral, lo que refleja una tensión estratégica no resuelta: legitimar el juego del adversario o negarse a jugarlo, con el riesgo de quedar marginada. En la misma línea, la comunidad internacional ha aplicado sanciones y desconocido algunas elecciones, pero esas medidas no han logrado desalojar al oficialismo del poder.

De ahí que la política venezolana contemporánea se asemeje a un empate catastrófico: el gobierno no puede legitimarse plenamente, pero la oposición tampoco logra articular una alternativa con capacidad real de gobierno. Esta situación no es un simple bloqueo coyuntural; es, más bien, la expresión de una crisis de dominación en la que ninguna fuerza política logra consolidar un orden estable.

Las elecciones presidenciales del 28 de julio de 2024 condensaron esa crisis de manera dramática y pusieron nuevamente en el centro la disputa por la verdad electoral. Según

el Consejo Nacional Electoral, Nicolás Maduro obtuvo la victoria con poco más del 51% de los votos, pero la oposición, encabezada por María Corina Machado y Edmundo González Urrutia, publicó miles de actas que, de acuerdo con su conteo independiente, otorgaban a González una ventaja abrumadora (BBC News Mundo, 2024). En un mensaje difundido tras los comicios, Machado (2024) afirmó: "Tenemos las actas, tenemos la verdad", una frase que condensa la batalla simbólica por la legitimidad de origen.

No obstante, la posesión de actas no se tradujo en posesión del poder, porque la maquinaria estatal, el Tribunal Supremo de Justicia y la Fuerza Armada se alinearon con los resultados oficiales que daban como mandatario al Presidente Maduro; en consecuencia, Edmundo González tuvo que salir al exilio y desde allí se configuró una figura novedosa en la política venezolana: el llamado "Gobierno encargado", una suerte de gobierno simbólico sin control territorial, sin presupuesto estatal y sin reconocimiento universal, pero con una enorme carga moral para amplios sectores de la población.

En un aspecto puntual, esa figura recuerda en parte la experiencia de Juan Guaidó en 2019, cuando fue reconocido como presidente interino por decenas de países, aunque con el tiempo su influencia se desinfló por falta de resultados concretos.

Sin embargo, el contexto de 2024-2026 presenta diferencias notables: la oposición cuenta con un respaldo popular más visible, con actas verificadas por observadores internacionales y con una red de solidaridad migrante que presiona desde el exterior. Aun así, el gobierno encargado enfrenta una paradoja desgarradora: mientras más insiste en su legitimidad, más evidencia su impotencia fáctica, y mientras más intenta actuar como gobierno, más riesgo corre de convertirse en una ficción jurídica sin anclaje material. Esa tensión entre legitimidad y efectividad es, tal vez, el núcleo de la crisis venezolana contemporánea.

La experiencia del "Gobierno encargado" debe ser analizada desde la noción de poder simbólico, tal como la desarrolla Bourdieu (1989), pues se trata de una forma de poder que solo puede ejercerse si quienes lo experimentan creen en su existencia y en la autoridad de quienes lo representan. En el caso

venezolano, la investidura simbólica de Edmundo González como presidente encargado no se apoya en el control del Banco Central, ni en el mando de la Fuerza Armada, ni en la administración del territorio; se apoya, más bien, en la creencia colectiva de que la voluntad popular expresada el 28 de julio de 2024. Esa creencia es poderosa en términos morales y movilizadores, pero frágil en términos institucionales, porque no se traduce automáticamente en capacidad de coerción o de asignación de recursos.

Por otra parte, la simbología del gobierno encargado tiene una dimensión litúrgica: juramentos, proclamas, fechas conmemorativas, himnos y banderas constituyen rituales que buscan mantener viva la esperanza de cambio y contrarrestar la narrativa oficial de normalidad autoritaria. No obstante, el riesgo de la política simbólica es que se convierta en un sustituto de la acción estratégica, una suerte de consuelo estético que alivia la frustración sin modificar las relaciones de fuerza.

Además, el gobierno encargado se enfrenta a la dispersión de la diáspora venezolana, a la heterogeneidad ideológica de la oposición y a la fatiga de una ciudadanía que ha sufrido años de crisis, represión y promesas incumplidas.

En la misma línea, algunos sectores internacionales perciben la figura como un gesto noble pero ineficaz, mientras otros la utilizan para justificar sanciones y presiones diplomáticas contra el régimen. De ahí que la experiencia del gobierno encargado sea, al mismo tiempo, un acto de resistencia simbólica y un espejo de las limitaciones de la oposición para transformar la indignación en poder efectivo.

Esta dualidad no es accidental; responde a la lógica dialéctica de toda dominación que ha logrado sobrevivir a pesar de su ilegitimidad: controla los instrumentos materiales y deja al adversario el terreno de lo simbólico, sabiendo que, sin territorio, moneda y armas, la autoridad moral rara vez alcanza para gobernar.

En la historia venezolana reciente, la dominación también se ha apoyado en el uso estratégico del Derecho y en la construcción de una legalidad ad hoc que legitima al oficialismo y criminaliza a la oposición. Agamben (2005) ha mostrado cómo el "estado de excepción" se convierte en una técnica de gobierno que suspende

el orden jurídico en nombre de la emergencia, y en Venezuela esa figura ha sido invocada de manera recurrente para justificar decretos, restricciones y la persecución de adversarios.

Así, el Tribunal Supremo de Justicia ha convalidado la inhabilitación de líderes opositores, la intervención de partidos y la anulación de decisiones parlamentarias, mientras el Ministerio Público ha abierto causas penales por "traición a la patria" contra quienes cuestionan al gobierno.

Por lo tanto, no se puede comprender la dominación venezolana actual sin analizar la captura del sistema judicial, que deja a la oposición sin recursos legales internos y la empuja, una y otra vez, a buscar apoyo en actores internacionales.

Igualmente, el control de los medios de comunicación y la propaganda estatal han creado una narrativa en la que el gobierno aparece como víctima de una conspiración imperial, mientras que sus adversarios son presentados como traidores, golpistas o agentes de Washington.

Esa narrativa no convence a la mayoría, pero sí cohesiona a un núcleo duro y justifica la represión ante los ojos de quienes temen perder los privilegios asociados al poder. En cambio, la oposición y el gobierno encargado han tenido que construir su legitimidad en el exterior, apelando a la comunidad internacional, a las redes sociales y a los testimonios de la diáspora, lo que fortalece su alcance comunicacional, pero debilita su arraigo territorial.

De ahí que se observe una suerte de guerra de legitimidades: una legalidad formal sin legitimidad popular, frente a una legitimidad popular sin legalidad estatal. Esa contradicción es la materia misma de la política venezolana en estos años y no puede resolverse por simple acumulación de pruebas o discursos.

Ahora bien: ¿qué le espera a Venezuela desde el 3 de enero de 2026 en adelante? Los escenarios posibles no son infinitos, pero tampoco se reducen a una disyuntiva simple entre dictadura perpetua y restauración democrática inmediata. Un primer escenario es la reinstitucionalización negociada, es decir, un proceso de transición en el que el oficialismo y la oposición acuerden garantías, cronogramas electorales, levantamiento de sanciones y una reforma del sistema judicial y electoral que permita una competencia creíble. Bobbio (1986) insiste en que la

democracia es ante todo un conjunto de reglas de juego aceptadas por los actores, y sin esa aceptación mutua, ninguna elección puede resolver la crisis de legitimidad.

Sin embargo, la reinstitucionalización exige que el gobierno esté dispuesto a ceder poder real, y hasta ahora no hay señales claras de que ello ocurra sin una presión insoportable.

Un segundo escenario es el colapso del oficialismo por fractura interna, crisis económica aguda o estallido social, lo que abriría una coyuntura revolucionaria o una transición caótica.

Ese desenlace puede sonar esperanzador para algunos, pero la experiencia histórica venezolana y latinoamericana sugiere que los colapsos autoritarios rara vez producen democracias estables de inmediato; con frecuencia generan vacíos de poder, violencia y nuevos liderazgos personalistas.

Un tercer escenario es la consolidación de un autoritarismo de baja intensidad, sostenido por la represión, la migración masiva y el apoyo de potencias revisionistas, lo que prolongaría la incertidumbre en Venezuela por años. Por consiguiente, la pregunta no es solo qué escenario es más probable, sino cuál es más deseable y cuáles son las condiciones políticas, económicas y simbólicas que podrían hacerlo viable. La filosofía política ayuda a plantear el problema, pero no puede sustituir la decisión colectiva de los venezolanos.

El escenario de un "protectorado" o intervención internacional merece un análisis cuidadoso, porque en el debate público venezolano se menciona con frecuencia, a veces como amenaza y a veces como esperanza.

Desde la doctrina de la soberanía westfaliana, una intervención extranjera en los asuntos internos de un Estado es ilegítima salvo en casos extremos de atrocidades masivas, y aun así sus resultados suelen ser ambiguos. Walzer (1977) defiende la intervención humanitaria cuando un régimen comete crímenes contra su propio pueblo, pero advierte que la intervención no crea por sí misma comunidad política, sino que debe ser seguida por un esfuerzo de reconstrucción institucional y reconciliación social.

En el caso venezolano, un protectorado formal de Naciones Unidas o de una coalición regional implicaría una cesión de soberanía que ni el oficialismo ni buena parte de la oposición

nacionalista aceptarían fácilmente, y que probablemente alimentaría el discurso antiimperialista del Gobierno venezolano. No obstante, ya existe una forma de intervención indirecta: sanciones económicas, presiones diplomáticas, mediación de gobiernos extranjeros y presencia de actores humanitarios internacionales.

Esa intervención indirecta ha contribuido a aislar al gobierno, pero también ha sido utilizada por el oficialismo para presentarse como víctima y para explicar la crisis económica sin asumir responsabilidad por la corrupción y la ineficiencia.

En consecuencia, el protectorado no parece una solución probable ni necesariamente deseable; más bien, la salida tendrá que ser híbrida: una negociación con acompañamiento internacional, garantías para ambas partes y un calendario electoral verificado.

Ahora bien, para que esa negociación sea posible, hace falta que el gobierno encargado y la oposición democrática superen la tentación de exigir la rendición incondicional del adversario, y que el oficialismo acepte que su continuidad en el poder es la principal fuente de inestabilidad regional. Esa doble concesión es difícil, pero no imposible, y constituye el núcleo de la solución dialéctica: ninguna parte puede triunfar aniquilando a la otra sin destruir al mismo tiempo las bases de la convivencia venezolana.

Desde una perspectiva dialéctica, la dominación venezolana no es un bloque monolítico, sino una relación en movimiento que genera resistencias, contradicciones y posibilidades de cambio.

El Gobierno de Venezuela ha logrado sobrevivir no porque sea invencible, sino porque la oposición y sus aliados internacionales no han podido convertir su legitimidad moral en una estrategia efectiva de poder. Al mismo tiempo, la supervivencia del oficialismo depende de un equilibrio precario entre facciones militares, civiles y económicas que no comparten los mismos intereses y que podrían fracturarse si cambian las condiciones externas o internas.

Una caída drástica de los ingresos petroleros, una recomposición de los aliados rusos y chinos o una movilización social sostenida podrían alterar el cálculo de los actores que hoy sostienen al gobierno. De ahí que la historia no esté escrita de antemano: la dominación, por más robusta que parezca, contiene

siempre las semillas de su propia negación, aunque esas semillas no germinan de manera automática ni necesariamente en dirección democrática.

En la misma línea, el gobierno encargado, a pesar de su debilidad material, representa la persistencia de una alternativa simbólica que impide que el oficialismo monopolice por completo el imaginario nacional. Esa función simbólica no es despreciable, porque la política también se juega en el terreno de las creencias, los afectos y las expectativas.

No obstante, para que la alternativa simbólica se convierta en alternativa real, se requiere organización territorial, disciplina estratégica y capacidad de negociar sin perder los principios democráticos. Por lo tanto, la dialéctica venezolana no se resolverá por simple acumulación de agravios ni por esperanzas mesiánicas, sino por una síntesis compleja de presión social, negociación política y reconstrucción institucional.

En el terreno conceptual, conviene distinguir entre legalidad, legitimidad y soberanía popular, pues la confusión de esos términos ha alimentado muchos malentendidos en el debate venezolano. La legalidad remite al conjunto de normas vigentes y a los procedimientos formales, mientras que la legitimidad alude a la aceptación social del orden político y a la creencia en su justificación moral.

Un Gobierno puede ser legal sin ser legítimo, como ocurre cuando un tribunal obsecuente convalida un fraude electoral, y puede ser legítimo sin ser plenamente legal, como ocurre con un gobierno encargado que se apoya en la voluntad popular, pero carece de reconocimiento estatal. Rousseau (1762/2004) sostenía que la soberanía popular es inalienable e indivisible, y que la ley no es sino la expresión de la voluntad general; desde esa óptica, ningún poder que usurpa la voluntad popular puede considerarse legítimo, por más que controle los aparatos del Estado.

La soberanía popular no es una esencia que pueda invocarse sin mediaciones; necesita procedimientos, garantías y espacios públicos donde la voluntad colectiva pueda formarse y expresarse libremente. Por eso, la salida a la crisis venezolana no puede consistir únicamente en invocar al pueblo contra el gobierno, sino en crear las condiciones para que ese pueblo

pueda deliberar, elegir y controlar a sus gobernantes sin miedo. En consecuencia, la reinstitucionalización no es un simple formalismo; es la condición material y simbólica para que la soberanía popular deje de ser un mito movilizador y se convierta en práctica cotidiana. A todas estas, la pregunta por el futuro de Venezuela es, en el fondo, una pregunta por la posibilidad de reconstruir esa soberanía.

La experiencia del gobierno encargado también plantea un problema clásico de la teoría política: la relación entre el exilio, la representación y la acción. Un gobierno que se ejerce desde el extranjero, sin control territorial, enfrenta el riesgo de convertirse en una representación vacía, una suerte de sombra que acompaña a la nación sin poder protegerla ni transformarla.

No obstante, la historia latinoamericana ofrece ejemplos de liderazgos exiliados que, gracias a la persistencia, la conexión con movimientos internos y el apoyo internacional, lograron regresar y asumir funciones de gobierno. La diferencia radica en que el regreso no se produce por el simple reconocimiento moral, sino por un cambio en las relaciones de fuerza internas o externas.

Por otra parte, la diáspora venezolana, se ha convertido en un actor político relevante: envía remesas, organiza protestas, incide en la opinión pública de los países receptores y financia parcialmente la lucha opositora. Esa diáspora es, al mismo tiempo, una consecuencia trágica de la dominación y una fuente potencial de reinstitucionalización, pues muchos migrantes desean regresar y participar en la reconstrucción del país.

En cuanto a las elecciones, la experiencia reciente sugiere que no bastan comicios formalmente libres para superar la dominación, sino que se requiere una transformación previa de las condiciones que hacen posible la competencia política. Levitsky y Ziblatt (2018) han mostrado que las democracias no mueren de golpe, sino mediante pasos graduales que erosionan las normas de contención y tolerancia mutua; en Venezuela, ese proceso ha avanzado tanto que la simple convocatoria a elecciones no genera confianza si el árbitro electoral, el sistema judicial y los medios públicos permanecen controlados por una de las partes.

Por lo tanto, la reinstitucionalización implica una reforma profunda del Consejo Nacional Electoral, la despolitización del

Tribunal Supremo, la liberación de los presos políticos y el restablecimiento de garantías para la prensa y la oposición.

Además, implica un acuerdo sobre el reconocimiento de resultados y sobre las sanciones para quienes intenten fraudulentamente alterar la voluntad popular.

Sin embargo, no hay que engañarse: esas reformas no se logran con buenos deseos, sino con una presión sostenida que combine movilización interna, mediación internacional y un cálculo realista de los costos de la transición para los actores que hoy detentan el poder.

En ese sentido, el gobierno encargado puede desempeñar un papel relevante como interlocutor simbólico y negociador, siempre que no confunda la representación moral con la capacidad real de imponer condiciones.

Por otra parte, el oficialismo podría aceptar una salida electoral verificada si percibe que su continuidad autoritaria se ha vuelto demasiado costosa en términos económicos, militares o de cohesión interna.

Ese es, precisamente, el punto en el que la dialéctica de la dominación puede abrir una grieta: cuando la represión deja de ser rentable y la negociación se convierte en la opción menos mala para quienes controlan el aparato estatal. Por consiguiente, el futuro electoral de Venezuela dependerá menos de la fecha de unos comicios que de la reconstrucción de la confianza y de las instituciones que hacen posible la alternancia.

A comienzos de 2026, Venezuela se encuentra, pues, en una encrucijada histórica en la que se cruzan la herencia del caudillismo decimonónico, la crisis del rentismo petrolero, la polarización política y la migración masiva. La dominación que comenzó con los caudillos y se transformó con el petróleo, el puntofijismo y el chavismo no ha desaparecido, pero tampoco ha logrado estabilizarse en un orden legítimo.

El gobierno venezolano actual, 2026, sobrevive, teniendo la gran responsabilidad que con sanciones y bloqueos algunos aún vigentes, no tenga la suficiente capacidad de generar bienestar, seguridad y expectativas de futuro para la mayoría. Igualmente, el gobierno encargado encarna una promesa de restauración democrática, pero carece de los instrumentos

materiales para realizarla. Desde la filosofía política, esta situación recuerda la advertencia de Marx (1852/2003): "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado."

Esa frase no es una excusa para el fatalismo, sino una invitación a reconocer los límites de la acción y, al mismo tiempo, la responsabilidad de actuar dentro de ellos. Por lo tanto, el futuro venezolano no está determinado por la voluntad de un caudillo ni por la mera esperanza de la oposición; se decidirá en la interacción tensa entre movilización social, negociación política, presión internacional y reconstrucción institucional. El 3 de enero de 2026 no es una fecha mágica, pero puede ser un umbral simbólico: el momento en que los venezolanos se pregunten si están dispuestos a pasar de la resistencia a la reconstrucción, del agravio al acuerdo y de la dominación a la convivencia democrática.

Por último, conviene insistir en que la salida de la crisis venezolana no puede pensarse solo en términos de quién ocupa el palacio presidencial, sino de qué tipo de comunidad política se desea construir después de décadas de dominación y polarización.

La experiencia del gobierno encargado ha mostrado que la legitimidad moral no basta para gobernar, pero también ha recordado que la política no se reduce a la fuerza bruta, pues los seres humanos necesitan creer, esperar y reconocerse en un proyecto común.

Una reinstitucionalización genuina exigirá, además de elecciones libres, una política de justicia transicional que permita castigar los crímenes más graves sin desatar venganzas infinitas, y una renegociación del contrato social que incluya a los sectores populares, a la diáspora y a las minorías.

Asimismo, la educación política y la reconstrucción del tejido asociativo serán tan importantes como las reformas electorales, porque la democracia no puede florecer en una sociedad acostumbrada a la sumisión, al miedo y a la desconfianza. Por el contrario, si se repiten los errores del pasado Venezuela volverá a caer en el ciclo de dominación que la ha atrapado desde el siglo

XIX.

Por consiguiente, la pregunta por el futuro no se responde con un pronóstico, sino con una apuesta ética y política: la apuesta por una ciudadanía activa que no delegue su soberanía en ningún salvador, y por unas instituciones que sean capaces de limitar el poder y garantizar la pluralidad.

A todas estas, el dilema venezolano no es solo local; es una advertencia para América Latina y el mundo sobre los riesgos de confundir la democracia con el plebiscito permanente, la justicia con la venganza y la soberanía con la obediencia. De ahí que la experiencia venezolana, con su dolor y su esperanza, siga siendo un laboratorio fascinante de la política contemporánea.

4
EL MANEJO DEL PODER POR LA OCUPACIÓN

Desde una perspectiva dialéctica, se examina la dominación estadounidense sobre Venezuela no como un episodio aislado, sino como una trama histórica, jurídica y geopolítica que revela tensiones profundas entre soberanía e imperio.

Se parte de una premisa conceptual: la soberanía, entendida como la capacidad de un pueblo para darse sus propias leyes y elegir su destino sin coerción externa, constituye el núcleo normativo de la vida republicana.

En el caso venezolano, esta premisa se ve confrontada por una larga práctica intervencionista que, según Grandin (2006), ha convertido a América Latina en un laboratorio de las estrategias imperiales de Washington. No se trata, por tanto, de una simple disputa comercial, sino de un choque de principios políticos.

La dialéctica entre autodeterminación y hegemonía permite reconocer que la dominación no siempre se ejerce mediante tropas, sino también mediante finanzas, información y derecho. Al mismo tiempo, se advierte que ningún análisis serio puede idealizar las contradicciones internas venezolanas; sin embargo, conviene separar el legítimo debate ciudadano de la injerencia foránea.

En consecuencia, se propone recorrer los mecanismos históricos, económicos e ideológicos de esa dominación, para luego calificarla en el nuevo orden mundial y defender, desde la filosofía política, la soberanía y la idiosincrasia venezolana.

Se observa que la dominación estadounidense sobre Venezuela hunde sus raíces en la Doctrina Monroe, formulada en 1823 bajo el lema “América para los americanos”, que en la práctica se tradujo en un derecho autoasignado de tutela sobre el hemisferio. Dicha doctrina, reinterpretada por el corolario

Roosevelt, permitió a Washington intervenir militarmente en el Caribe y Centroamérica y, más tarde, asegurar sus intereses petroleros en Venezuela.

Durante el siglo XX, la relación se estructuró en torno al petróleo: Venezuela llegó a ser uno de los principales abastecedores de crudo de Estados Unidos, lo que convirtió su estabilidad interna en un asunto de seguridad nacional estadounidense.

Por ello, las élites políticas de Washington tendieron a tolerar regímenes autoritarios mientras garantizaran el flujo energético, y a desestabilizar a aquellos que desafiaron ese esquema. Borón (2012) sostiene que la Doctrina Monroe sigue operando como matriz ideológica de la política exterior estadounidense en la región, aunque ahora se presente con lenguaje democrático.

En la misma línea, la noción de "patio trasero" ha impregnado los documentos estratégicos del Pentágono y del Departamento de Estado. No obstante, conviene precisar que la dominación no ha sido unilineal: los ciclos nacionalistas y las resistencias populares venezolanas han interrumpido en varios momentos la subordinación plena. Así, la historia no aparece como un destino inexorable, sino como una disputa permanente entre soberanía y hegemonía.

Durante la Guerra Fría, Venezuela se convirtió en un aliado estratégico de Estados Unidos, pero también en un terreno de disputa ideológica, puesto que la estabilidad petrolera exigía contener cualquier proyecto comunista o nacionalista radical.

El Pacto de Punto Fijo, firmado en 1958, consolidó una democracia representativa que, pese a sus logros formales, excluyó a las mayorías populares y facilitó una integración subordinada al capital transnacional.

A partir de la nacionalización petrolera de 1976, se produjo una paradoja reveladora: aunque el Estado venezolano obtuvo mayor control sobre la renta, las élites locales continuaron vinculadas a los circuitos financieros y tecnológicos estadounidenses.

En consecuencia, la soberanía formal no se tradujo en autonomía real, porque la dependencia del mercado norteamericano y de sus empresas de servicios siguió

condicionando la política interna. Al mismo tiempo, Washington apoyó a militares y partidos que garantizaban la continuidad del suministro, mientras miraba con desconfianza cualquier intento de reforma distributiva.

Esta tensión, leída dialécticamente, muestra que la dominación opera tanto en la coerción abierta como en la integración asimétrica. Por otra parte, el malestar social acumulado preparó el terreno para la rebelión de 1989 y, más tarde, para el ascenso del chavismo. De ahí que la crisis del orden bipartidista no pueda comprenderse sin atender a las presiones externas y a las promesas incumplidas de una modernización dependiente.

Con la llegada de Hugo Chávez a la presidencia en 1999, se inaugura una etapa de confrontación abierta, porque su proyecto refundacional, basado en la soberanía petrolera y en la integración latinoamericana, desafiaba los presupuestos estratégicos de Washington.

Documentos desclasificados y reportajes de investigación muestran que la administración estadounidense financió a sectores opositores, organizaciones no gubernamentales y medios privados con el objetivo de erosionar la legitimidad del gobierno. Golinger (2006), a partir de archivos oficiales estadounidenses, documenta cómo la National Endowment for Democracy y la USAID canalizaron millones de dólares hacia grupos antigubernamentales.

En abril de 2002, el breve golpe de Estado contra Chávez contó con la aceptación inmediata de Washington, que reconoció al gobierno de facto antes de que la movilización popular y la lealtad militar restituyeran el orden constitucional. Este episodio es crucial, porque revela la disposición estadounidense a sacrificar la institucionalidad democrática cuando un gobierno no se alinea con sus intereses.

La dialéctica hegemónica se manifiesta aquí con crudeza: se invoca la democracia para justificar la intervención, pero se celebra su ruptura cuando la voluntad popular desafía al imperio. Asimismo, el documental de Pilger (2007) registra testimonios y evidencias del intervencionismo estadounidense en América Latina, subrayando la continuidad histórica de esas prácticas.

Por consiguiente, la polarización venezolana no puede explicarse únicamente por factores internos, sino también por una estrategia externa de desestabilización.

La dominación contemporánea se expresa, sobre todo, mediante un régimen de sanciones económicas que, por su amplitud y sistematicidad, puede calificarse de bloqueo financiero.

Desde 2015, sucesivas órdenes ejecutivas estadounidenses han congelado activos, prohibido transacciones con el Estado venezolano, restringido la deuda y, en 2019, sancionado a la Petróleos de Venezuela, S.A., PDVSA, la principal empresa petrolera del país. Estas medidas no solo impiden a Venezuela vender su crudo con normalidad, sino que además bloquean la importación de insumos, repuestos y alimentos, al cerrar los canales bancarios internacionales. Weisbrot y Sachs (2019), en un informe del Center for Economic and Policy Research, concluyen que las sanciones han infligido un daño masivo a la economía y han contribuido a decenas de miles de muertes.

La metáfora del asedio resulta pertinente: el objetivo explícito de Washington, enunciado por altos funcionarios, ha sido ejercer "máxima presión" para provocar un cambio de gobierno. En términos de filosofía política, se trata de una forma de coerción que busca doblegar la voluntad colectiva sin una declaración formal de guerra. La extraterritorialidad de las sanciones obliga a terceros países y empresas a elegir entre el mercado estadounidense y la relación con Venezuela. Así, la dominación se vuelve estructural, difusa y cotidiana, y recae desproporcionadamente sobre la población más vulnerable. En consecuencia, se puede afirmar que el castigo colectivo se ha convertido en un instrumento de disciplina geopolítica.

Los efectos humanitarios de esta estrategia han sido documentados por relatores y organismos internacionales, cuyas voces, pese a la polarización, coinciden en señalar el agravamiento de la crisis. El relator especial de las Naciones Unidas, ONU, Alfred de Zayas, calificó las sanciones como una forma de "castigo colectivo" que viola el derecho internacional cuando provoca sufrimiento desproporcionado (De Zayas, 2019). Por su parte, el alta comisionada Michelle Bachelet reconoció que la situación humanitaria se ha deteriorado y que

las restricciones económicas inciden negativamente en el disfrute de derechos fundamentales (Bachelet, 2019). En los hospitales venezolanos, la falta de insumos importados se traduce en dolor concreto: diálisis aplazadas, quimioterapias interrumpidas, cirugías suspendidas. Las madres que buscan medicinas para sus hijos no necesitan leer informes académicos para comprender que el bloqueo financiero les cierra puertas.

Y es que la dominación imperial, cuando se ejerce mediante sanciones, no produce cadáveres en el campo de batalla, sino una lenta asfixia social que escapa a las cámaras.

Sin embargo, conviene evitar toda simplificación: la crisis venezolana también expresa fallas estructurales internas, corrupción y políticas públicas ineficaces. A pesar de ello, el reconocimiento de esas responsabilidades no puede convertirse en un argumento para absolver a los actores externos que imponen un cerco ilegal.

Por el contrario, el análisis dialéctico exige sostener ambas dimensiones a la vez: la responsabilidad interna y la injerencia externa se entrelazan, pero no se anulan. Desde el punto de vista jurídico-político, las medidas impuestas por Washington contra Venezuela contradicen los principios de soberanía e igualdad de los Estados consagrados en la Carta de las Naciones Unidas y en la Carta de la Organización de Estados Americanos. OEA. El artículo 2.4 de la Carta prohíbe la amenaza o el uso de la fuerza contra la integridad política de cualquier Estado, y la Asamblea General ha condenado reiteradamente las medidas coercitivas unilaterales por su carácter ilegítimo.

De Zayas (2019) sostiene que las sanciones económicas contemporáneas equivalen a una guerra sin armas y violan el derecho al desarrollo, la salud y la alimentación. En el caso venezolano, la invocación de una "emergencia nacional" por parte de Estados Unidos para justificar las sanciones resulta jurídicamente cuestionable, puesto que Venezuela no representa una amenaza militar real para la potencia norteamericana.

Al mismo tiempo, el reconocimiento del gobierno interino de Juan Guaidó en 2019, basado en una interpretación controvertida de la Constitución venezolana, mostró el uso instrumental del derecho para legitimar un cambio de régimen.

La dialéctica normativa es reveladora: el derecho internacional se proclama como fundamento del orden mundial, pero se suspende selectivamente cuando los intereses hegemónicos lo exigen. Por lo tanto, la dominación venezolana también opera como una pedagogía del poder: enseña que la legalidad internacional es asimétrica y que la soberanía de los países débiles depende de la correlación de fuerzas. No obstante, el propio derecho conserva un potencial emancipador, ya que la resistencia venezolana apela a los mismos instrumentos multilaterales para denunciar el unilateralismo.

La dominación no sería eficaz sin un aparato ideológico que la presente como defensa de la libertad y la democracia. En los discursos oficiales de Washington, Venezuela aparece como una dictadura socialista que amenaza la estabilidad hemisférica, mientras que las sanciones se justifican como una forma de presión para restaurar la democracia.

Este relato, difundido por grandes corporaciones mediáticas, simplifica la complejidad venezolana y legitima la injerencia ante la opinión pública global. Chomsky (2018) ha señalado que la etiqueta de "amenaza extraordinaria" aplicada a Venezuela es una pieza retórica destinada a justificar una guerra económica devastadora.

En la misma línea, la doctrina de la "responsabilidad de proteger" se ha invocado selectivamente para intervenir en países que desafían la arquitectura financiera occidental, mientras se ignoran abusos en aliados estratégicos. La filosofía política crítica denomina a este mecanismo "imperialismo humanitario": una operación discursiva que convierte a la víctima en victimaria y al agresor en redentor.

Por otra parte, la demonización del chavismo impide analizar con matices las aspiraciones de justicia social, integración regional y soberanía energética que movilizaron a amplios sectores populares.

De ahí que la disputa por el lenguaje sea parte central de la dominación, pues quien controla la narrativa define qué cuenta como democracia y qué como tiranía.

Sin embargo, el relato hegemónico no es omnipotente: las voces críticas, los movimientos sociales y los gobiernos no alineados han mantenido viva una interpretación alternativa.

En consecuencia, la batalla ideológica es tan decisiva como la económica.

En el nuevo orden mundial, la dominación estadounidense sobre Venezuela puede calificarse como un intento desesperado de preservar la hegemonía hemisférica en un contexto de transición multipolar. La irrupción de China, Rusia, India y otros polos de poder ha erosionado la capacidad de Washington para imponer sus designios sin contrapesos. Mearsheimer (2019) advierte que el orden liberal internacional, tal como fue concebido tras la Guerra Fría, se encuentra en crisis, y que la competencia entre grandes potencias ha regresado al centro de la política mundial. Venezuela, por su ubicación geopolítica y sus enormes reservas petroleras, se convierte en una pieza disputada dentro de esa reconfiguración. Mientras Estados Unidos aplica sanciones y presiona a sus aliados, China y Rusia han ofrecido respaldo financiero, tecnológico y diplomático al gobierno venezolano, no por altruismo, sino por cálculo estratégico. Así, la dominación unilateral cede paso a una pugna de influencias que, paradójicamente, amplía los márgenes de maniobra del Estado venezolano. No obstante, esa multipolaridad no equivale a una emancipación automática: los nuevos polos también pueden reproducir lógicas extractivas y condicionalidades. Por lo tanto, la soberanía venezolana se juega hoy en un tablero complejo, donde la alineación con un polo u otro no garantiza por sí misma la autonomía. De ahí que se requiera una política exterior basada en la diversificación, la no alineación activa y la defensa de los principios de coexistencia pacífica. En suma, la dominación estadounidense sigue siendo poderosa, pero ya no incontestada.

Al contrastar los argumentos estadounidenses con los principios venezolanos, se revela una tensión conceptual entre la seguridad hemisférica, tal como la define Washington, y la soberanía popular, tal como la reivindica Caracas. Para Estados Unidos, Venezuela constituye una amenaza a la estabilidad regional y a la seguridad energética, lo que justificaría, según su doctrina, medidas preventivas y sanciones. Para Venezuela, en cambio, la verdadera amenaza proviene de una potencia que

desconoce su derecho a decidir su modelo político y económico. La filosofía política comparada permite advertir que ambos discursos invocan nociones distintas de legitimidad: una se apoya en la hegemonía y en la defensa de un orden liberal global; la otra, en la autodeterminación y en el pluralismo de regímenes.

Esta confrontación no es simétrica, porque el poder material de Estados Unidos supera ampliamente al de Venezuela, lo que convierte la disputa en una relación de dominación más que de mero desacuerdo entre iguales. Puesto que la soberanía venezolana no pone en peligro la existencia del pueblo estadounidense, la invocación de la seguridad nacional resulta desproporcionada y jurídicamente débil.

La experiencia histórica demuestra que la estabilidad hemisférica no se logra mediante intervenciones, sino mediante el respeto a la diversidad política y al desarrollo soberano de los pueblos. En consecuencia, la dialéctica entre seguridad y soberanía no se resuelve por la fuerza, sino por el reconocimiento mutuo. Mientras ese reconocimiento no exista, la dominación persistirá bajo nuevas formas.

Defender la soberanía venezolana implica también defender una idiosincrasia forjada en la resistencia histórica, la mezcla cultural y el ideal bolivariano de integración latinoamericana. La identidad venezolana no es una esencia fija, sino un tejido vivo de herencias indígenas, africanas y europeas, atravesado por la experiencia del petróleo, la migración y las luchas populares.

El bolivarianismo, reinterpretado por distintas generaciones, ofrece un horizonte simbólico que une la independencia anticolonial del siglo XIX con las demandas contemporáneas de justicia social. Esta idiosincrasia se expresa en la música, la gastronomía, la religiosidad popular y una sociabilidad hospitalaria que sorprende a quienes visitan el país.

Al mismo tiempo, la polarización política no ha logrado extinguir un sentido comunitario que se activa en las ollas solidarias, los comités de salud y las redes vecinales. Aunque la crisis ha empujado a millones de venezolanos a emigrar, la diáspora mantiene un vínculo afectivo y político con la tierra, lo

que demuestra la fuerza de la pertenencia.

Por otra parte, la defensa de la idiosincrasia no debe confundirse con un nacionalismo excluyente; más bien se trata de afirmar el derecho de un pueblo a nombrarse a sí mismo sin imposiciones externas.

Así, la soberanía cultural es tan importante como la territorial, porque un pueblo que pierde su relato colectivo queda indefenso ante la colonización ideológica. En consecuencia, la resistencia venezolana también se libra en el terreno de la memoria, la lengua y los símbolos.

La filosofía política ofrece fundamentos sólidos para sostener que la soberanía reside en la voluntad general y no puede ser alienada sin destruir la comunidad política. Rousseau (1762/2004) concebía la soberanía como inalienable e indivisible, pues emana del pueblo y solo a él corresponde decidir las leyes que lo rigen. Desde esta perspectiva, la imposición de un modelo político desde Washington niega a los venezolanos su condición de sujetos legisladores, reduciéndolos a objetos de administración imperial.

La categoría de autodeterminación, desarrollada más tarde por el derecho internacional, traduce ese principio al plano de las relaciones entre Estados: cada pueblo tiene derecho a determinar libremente su condición política y su desarrollo económico, social y cultural.

Por consiguiente, las sanciones y las intervenciones que buscan forzar un cambio de régimen vulneran no solo normas positivas, sino también el fundamento moral de la vida política.

Algunos autores, como Hardt y Negri (2000), sostienen que la soberanía clásica ha sido transformada por el capital global, dando lugar a una soberanía imperial difusa. Sin embargo, esa tesis no invalida la exigencia de autogobierno; más bien la radicaliza, pues exige reconstruir espacios de decisión democrática frente a los poderes transnacionales.

En el caso venezolano, la defensa de la soberanía no implica negar los déficits internos de participación, sino exigir que las soluciones a esos déficits surjan del propio pueblo, sin tutelas extranjeras. Así, la soberanía popular se presenta como un principio crítico que juzga tanto la injerencia imperial como la concentración interna del poder.

Cabe, no obstante, considerar las objeciones más serias contra la defensa de la soberanía venezolana, pues ninguna posición crítica puede ignorar las evidencias de autoritarismo, corrupción e ineficiencia que han marcado la gestión del chavismo. Organizaciones de derechos humanos han documentado detenciones arbitrarias, restricciones a la prensa y presiones sobre la disidencia, mientras que la economía ha colapsado bajo la hiperinflación y la dependencia petrolera.

Frente a estos hechos, algunos sostienen que las sanciones y la presión externa son necesarias para restablecer la democracia y proteger a la población. Esta objeción merece ser tomada en serio, porque apela a valores que no pertenecen a un solo bando: la libertad, la justicia y el bienestar popular.

Sin embargo, la experiencia venezolana muestra que las sanciones no han debilitado al gobierno de manera decisiva, sino que han reforzado su narrativa de asedio y han castigado principalmente a los sectores más pobres. La dialéctica de la injerencia es implacable: cuanto más se aprieta el cerco externo, más se consolidan los discursos securitarios internos y menos espacio queda para la crítica serena.

Por otra parte, la solidaridad internacional con el pueblo venezolano no debería pasar por el colapso económico, sino por el acompañamiento de procesos de diálogo, observación electoral y mediación neutral.

De ahí que se pueda ser crítico con el gobierno venezolano y, al mismo tiempo, rechazar la dominación estadounidense, sin caer en contradicción performativa. La coherencia exige denunciar tanto la opresión interna como la externa, porque la soberanía no es un escudo del poder establecido, sino una condición para que el pueblo decida su propio rumbo.

En el nuevo orden mundial, la defensa de la soberanía venezolana adquiere una dimensión estratégica, porque no se trata únicamente de resistir a Washington, sino de construir alternativas regionales y globales basadas en la cooperación y el respeto mutuo. La integración latinoamericana, con todas sus dificultades, ha ofrecido históricamente un contrapeso a la hegemonía estadounidense, desde la Unasur hasta la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños, CELAC,

y el ALBA-TCP. Aunque esos organismos atraviesan crisis y divisiones, su existencia demuestra que la soberanía compartida puede ampliar los márgenes de autonomía de los países pequeños y medianos. Al mismo tiempo, la Carta de las Naciones Unidas sigue siendo un instrumento válido para exigir el fin de las medidas coercitivas unilaterales y el respeto a la libre determinación. Venezuela, pese a sus dificultades, ha mantenido una política exterior de alianzas con países del Sur global, participando en foros como el Movimiento de Países No Alineados y el Grupo de los 77. Esta proyección no debe idealizarse, pues también responde a necesidades de supervivencia, pero constituye una apuesta por un orden más plural. Por otra parte, la defensa de la idiosincrasia venezolana en el nuevo orden mundial requiere fortalecer la educación, la cultura y la memoria histórica, para que las nuevas generaciones no naturalicen la subordinación. En consecuencia, la soberanía no es un dato estático, sino una construcción cotidiana que se defiende en las aulas, las calles, los hospitales y los tribunales internacionales. De ahí que el discurso soberano deba combinar la denuncia del imperialismo con la autocrítica y la propuesta.

En definitiva, la dominación estadounidense sobre Venezuela se ha desplegado mediante la Doctrina Monroe, el apoyo a golpes de Estado, la financiación de la oposición, las sanciones económicas y la manipulación ideológica, y en el nuevo orden mundial debe calificarse como un imperialismo de asedio, cada vez más contestado por la multipolaridad. Frente a ese cerco, la defensa de la soberanía y de la idiosincrasia venezolana no constituye una consigna partidista, sino una exigencia ética y política que brota del derecho de un pueblo a existir según su propia historia. La filosofía política, al analizar conceptos como soberanía, autodeterminación y hegemonía, permite comprender que ninguna emancipación real puede venir de la mano de quienes imponen castigos colectivos. Por añadidura, el pueblo venezolano ha demostrado una capacidad admirable de resistencia, que se manifiesta en la solidaridad vecinal, la creatividad cultural y la obstinación cotidiana por seguir viviendo pese a las dificultades. La verdad es que la la

soberanía se defiende también con la memoria, con la palabra y con la ternura de quienes no renuncian a su tierra. No se trata de negar los errores propios ni de idealizar un proceso político lleno de contradicciones, sino de exigir que el destino de Venezuela se decida en Caracas, no en Washington.

Por consiguiente, el discurso que aquí se ha esbozado quiere ser una contribución a ese esfuerzo colectivo: recordar que la dominación puede ser descrita, criticada y, sobre todo, resistida. Que se escuche la voz de un pueblo que no pide permiso para ser soberano, porque la soberanía le pertenece por derecho y por historia.

PALABRAS DE CIERRE.

La travesía intelectual que ha recorrido este ensayo no concluye con un punto final, sino con una pregunta que reverbera en el presente: ¿cómo desmontar una dominación que se ha vuelto invisible al naturalizarse como orden?

La filosofía política de la ocupación, tal como la han delineado autores como Dussel (2007) y Quijano (2000), nos ha mostrado que la dominación después de Cristo no es un eco del pasado, sino una estructura viva que administra la vida como mera supervivencia. No se trata, pues, de un problema historiográfico, sino de una herida abierta que sangra en los territorios indígenas cercados por megaproyectos, en los barrios pobres criminalizados y en los cuerpos migrantes arrojados al desierto.

La dialéctica nos obliga a sostener esta tensión sin resolverla prematuramente, porque la emancipación no es un regalo que se recibe, sino una conquista que se forja en el reconocimiento de que la ocupación es, ante todo, un proceso en marcha, no un hecho consumado.

La tesis central que atraviesa todo el análisis es que la dominación política en América Latina no puede ser comprendida si se la despoja de su matriz teológico-política. Schmitt (2009) lo formuló con una lucidez que aún incomoda: "Todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados".

Y es que, en la región, esa secularización no implicó el abandono de la religión, sino su desplazamiento hacia categorías como desarrollo, seguridad y mercado, que siguen operando como dispositivos de salvación y condena. La idea de un tiempo lineal y progresivo, heredada de la escatología cristiana, sigue organizando las narrativas que justifican la ocupación de territorios y saberes, convirtiendo la dominación en una suerte de redención y el sufrimiento en una prueba de fe.

Por eso, la filosofía política no puede contentarse con denunciar la explotación económica; debe desmontar los fundamentos simbólicos que la legitiman, y ese es, quizá, el

aporte más incómodo de este enfoque dialéctico.

Ahora bien, la colonialidad del poder, tal como la desarrolló Quijano (2000), no es un residuo del pasado, sino un patrón activo que articula raza, trabajo y Estado en una jerarquía global de dominación. Esta perspectiva nos permite comprender por qué la ocupación de América Latina nunca terminó: simplemente cambió de vestimenta, adoptando la máscara del desarrollo, la legalidad extractivista y la gobernanza securitaria.

En 2025, esa ocupación se manifiesta en la digitalización de la vida, que ha dado lugar a una ocupación algorítmica que clasifica, vigila y gobierna a las poblaciones mediante plataformas y bases de datos. Los migrantes son rastreados y deportados con una eficiencia que evoca los peores capítulos del control colonial, mientras el capital financiero ocupa territorios sin necesidad de ejércitos, comprando tierras, aguas y servicios públicos con la complicidad de marcos legales diseñados a su medida. La verdad es que la dominación se ha vuelto más abstracta, más silenciosa y, por ello, más difícil de combatir, pero no por ello menos cruel.

Desde una perspectiva dialéctica, la dominación y la resistencia se constituyen mutuamente, como una sombra y su luz. Fanon (2009) nos recordó que la ocupación colonial genera necesariamente su propia negación: la rebelión de los condenados de la tierra.

En América Latina, esa tensión se vive en las calles, en los campos y en las fronteras, donde florecen experiencias de autonomía territorial, feminismos comunitarios y economías solidarias que desafían la lógica ocupacional.

Sin embargo, sería un error idealizar esas resistencias o suponer que escapan por completo a la lógica que combaten; precisamente por ello, la dialéctica exige un análisis matizado que reconozca tanto los avances como las contradicciones. La dominación después de Cristo no es una condena metafísica, sino una configuración histórica que puede ser transformada, aunque nunca de manera espontánea ni sin costo. Por lo tanto, la filosofía de la ocupación debe acompañar críticamente esas luchas, reconociendo que en ellas late la posibilidad de un orden político no sacrificial.

El recorrido por el Imperio Romano y la Edad Media no fue un ejercicio de erudición ociosa, sino una estrategia para desnaturalizar el presente. Al confrontar la dominación romana con la colonialidad moderna, se revelan homologías estructurales que perturban las certezas de la historiografía clásica y de la teoría decolonial por igual. Roma no solo dominó mediante la fuerza, sino también mediante el derecho, la religión, la lengua y la imagen, tal como lo documentan Zanker (1992) y Ando (2000), quienes mostraron cómo el poder se volvió visible, comunicable y, en cierto modo, deseable.

Esa operación de producir consenso a través de la cultura y el ritual encuentra su eco inquietante en las estrategias contemporáneas de legitimación del orden imperial, donde la paz romana se transforma en la seguridad global y la ciudadanía en un privilegio selectivo. Por consiguiente, la filosofía política debe aprender a leer el pasado no como un espejo, sino como un mapa de las rutas que el poder ha trazado para perpetuarse.

La dominación medieval, por su parte, nos ofrece una clave para entender cómo la teología política se convirtió en el molde de la ocupación colonial.

La matriz teológico-política que jerarquizaba a cristianos e infieles se secularizó en la distinción entre civilizados y bárbaros, entre productivos e improductivos, y esa gramática sigue operando en los discursos del desarrollo y el extractivismo. La bula *Inter caetera* de 1493 y el Requerimiento de 1513 no fueron meros documentos legales; fueron actos performativos que transformaron la conquista en una misión sagrada, la ocupación en una empresa redentora.

Hoy, ese lenguaje se reproduce en las narrativas que presentan la minería a cielo abierto o los monocultivos como vías de salvación económica, como si el sacrificio de ciertos territorios fuera necesario para redimir al conjunto de la nación. De ahí que la crítica de la ocupación deba ser, al mismo tiempo, una crítica de la escatología capitalista que la sostiene.

Al llegar a la dominación nacional en América Latina, el análisis se vuelve más denso y doloroso, porque toca la fibra misma de la identidad y la soberanía. La ocupación colonial no solo despojó territorios, sino que reconfiguró las subjetividades,

imponiendo una clasificación racial que, como señala Quijano (2000), se convirtió en el eje del poder global. Las independencias del siglo XIX no rompieron con esa matriz; más bien la reorganizaron bajo nuevas formas jurídicas y económicas, perpetuando el colonialismo interno que González Casanova (1965) describió como una estructura de dominio y explotación entre grupos culturalmente heterogéneos. La república, en muchos casos, no fue más que una ficción que encubría la continuidad del despojo, y la ciudadanía, un privilegio reservado para unos pocos. Por eso, la filosofía política latinoamericana ha tenido que ensanchar sus categorías, incorporando la dimensión racial, epistémica y territorial que el pensamiento europeo solía ignorar.

La dominación nacional en Venezuela, desde su fundación hasta el siglo XIX, ilustra con crudeza cómo el poder se ejerce mediante la combinación de coerción, religión y jerarquía social. La encomienda y la esclavitud no fueron meras instituciones económicas; fueron dispositivos de producción de subjetividades que naturalizaron la desigualdad y la obediencia.

Como documenta Brito Figueroa (1966), la economía colonial venezolana se sustentó en la extracción de trabajo indígena y africano, mientras la Iglesia católica legitimaba ese orden como expresión de la voluntad divina. Las rebeliones de finales del siglo XVIII, como la de José Leonardo Chirino en 1795, mostraron que la dominación no era aceptada pasivamente, sino que enfrentaba resistencias capaces de articular demandas de libertad e igualdad.

Sin embargo, la independencia, proclamada en 1811, fue una revolución política más que social, y las élites criollas que lideraron la ruptura con España no pretendían abolir las jerarquías coloniales, sino desplazar a los peninsulares. Así, la república nació con una promesa de libertad que, en la práctica, se convirtió en una nueva forma de dominación.

El siglo XX trajo consigo el petróleo, que transformó la base material de la dominación venezolana y otorgó al Estado una capacidad inédita de distribución rentista. Juan Vicente Gómez encarnó la síntesis autoritaria de un poder personalista que combinaba represión feroz con un discurso de progreso técnico y estabilidad. Más tarde, el Pacto de Punto Fijo consolidó una

democracia representativa que, pese a sus logros formales, excluyó a las mayorías populares y facilitó una integración subordinada al capital transnacional. La rebelión del Caracazo en 1989 marcó una fractura profunda en la legitimidad de ese sistema y abrió paso a la crítica radical del orden político venezolano. La aparición de Hugo Chávez como líder carismático no fue un rayo en cielo despejado, sino la cristalización de un malestar acumulado y de una demanda difusa de refundación política. Su proyecto, sin embargo, encajó en lo que O'Donnell (1994) denomina "democracia delegativa", concentrando la representación del pueblo en una sola persona y vaciando la soberanía popular en lugar de realizarla.

La crisis que estalló con la partida de Chávez y la llegada de Nicolás Maduro al poder ha llevado la dominación venezolana a un punto de máxima tensión, donde la coerción y la desesperanza se han convertido en los principales mecanismos de gobierno. La economía, agravada por la caída de los precios del petróleo, las sanciones y el bloqueo económico, así como por la corrupción, ha producido una emergencia humanitaria de enormes proporciones: escasez de alimentos y medicinas, hiperinflación, colapso de los servicios públicos y una migración forzada que, según ACNUR (2024), supera los siete millones de personas.

Arendt (1951) recordaba que la violencia puede destruir el poder, pero no puede generarlo, y en Venezuela esa observación cobra una actualidad dolorosa, porque el régimen ha logrado sobrevivir electoral y territorialmente a costa de erosionar su propia legitimidad social. La experiencia del "Gobierno encargado", que surgió tras las elecciones del 28 de julio de 2024, encarna una paradoja desgarradora: una legitimidad moral sin control territorial, una promesa de restauración democrática sin instrumentos materiales para realizarla. Esa tensión entre la legalidad formal y la legitimidad popular es el núcleo de la crisis venezolana contemporánea.

Frente a este panorama, la filosofía política nos ofrece herramientas para no caer en el cinismo ni en la desesperanza. La dialéctica nos enseña que la dominación, por más robusta que parezca, contiene siempre las semillas de su propia negación, aunque esas semillas no germinan de manera

automática ni necesariamente en dirección democrática. El gobierno encargado, a pesar de su debilidad material, representa la persistencia de una alternativa simbólica que impide que el oficialismo monopolice por completo el imaginario nacional. Esa función simbólica no es despreciable, porque la política también se juega en el terreno de las creencias, los afectos y las expectativas. No obstante, para que la alternativa simbólica se convierta en alternativa real, se requiere organización territorial, disciplina estratégica y capacidad de negociar sin perder los principios democráticos. Por lo tanto, la salida de la crisis venezolana no puede pensarse solo en términos de quién ocupa el palacio presidencial, sino de qué tipo de comunidad política se desea construir después de décadas de dominación y polarización.

La dominación estadounidense sobre Venezuela, examinada en el capítulo final, no es un episodio aislado, sino una trama histórica, jurídica y geopolítica que revela tensiones profundas entre soberanía e imperio. Desde la Doctrina Monroe de 1823 hasta el régimen de sanciones económicas que hoy asfixia al país, Washington ha desplegado una estrategia de asedio que combina la coerción financiera, la manipulación ideológica y el apoyo a golpes de Estado.

Como documenta Golinger (2006), la National Endowment for Democracy y la USAID canalizaron millones de dólares hacia grupos antigubernamentales para erosionar la legitimidad del gobierno de Chávez. El breve golpe de Estado de abril de 2002, que contó con la aceptación inmediata de Washington, reveló la disposición estadounidense a sacrificar la institucionalidad democrática cuando un gobierno no se alinea con sus intereses. Las sanciones, calificadas por el relator especial de la ONU, Alfred de Zayas, como una forma de "castigo colectivo", han infligido un daño masivo a la economía y han contribuido a decenas de miles de muertes, como lo documentan Weisbrot y Sachs (2019) en un informe del Center for Economic and Policy Research. En los hospitales venezolanos, la falta de insumos importados se traduce en dolor concreto: diálisis aplazadas, quimioterapias interrumpidas, cirugías suspendidas.

La defensa de la soberanía venezolana, desde una perspectiva ética y política, no es una consigna partidista, sino una exigencia que brota del derecho de un pueblo a existir según su propia historia. Rousseau (1762) concebía la soberanía como inalienable e indivisible, pues emana del pueblo y solo a él corresponde decidir las leyes que lo rigen. Desde esta óptica, la imposición de un modelo político desde Washington niega a los venezolanos su condición de sujetos legisladores, reduciéndolos a objetos de administración imperial.

La categoría de autodeterminación, desarrollada por el derecho internacional, traduce ese principio al plano de las relaciones entre Estados: cada pueblo tiene derecho a determinar libremente su condición política y su desarrollo económico, social y cultural.

Por consiguiente, las sanciones y las intervenciones que buscan forzar un cambio de régimen vulneran no solo normas positivas, sino también el fundamento moral de la vida política. La soberanía popular se presenta, así, como un principio crítico que juzga tanto la injerencia imperial como la concentración interna del poder, y que exige soluciones que surjan del propio pueblo, sin tutelas extranjeras.

Ahora bien, la defensa de la soberanía no implica negar los déficits internos de participación, corrupción o ineficiencia que han marcado la gestión del chavismo. Organizaciones de derechos humanos han documentado detenciones arbitrarias, restricciones a la prensa y presiones sobre la disidencia, mientras que la economía ha colapsado bajo la hiperinflación y la dependencia petrolera. Frente a estos hechos, algunos sostienen que las sanciones y la presión externa son necesarias para restablecer la democracia y proteger a la población.

Sin embargo, la experiencia venezolana muestra que las sanciones no han debilitado al gobierno de manera decisiva, sino que han reforzado su narrativa de asedio y han castigado principalmente a los sectores más pobres. La dialéctica de la injerencia es implacable: cuanto más se aprieta el cerco externo, más se consolidan los discursos securitarios internos y menos espacio queda para la crítica serena.

Por lo tanto, la solidaridad internacional con el pueblo venezolano no debería pasar por el colapso económico, sino por

el acompañamiento de procesos de diálogo, observación electoral y mediación neutral【33†L46-L48】. La coherencia exige denunciar tanto la opresión interna como la externa, porque la soberanía no es un escudo del poder establecido, sino una condición para que el pueblo decida su propio rumbo.

En el nuevo orden mundial, la defensa de la soberanía venezolana adquiere una dimensión estratégica, porque no se trata únicamente de resistir a Washington, sino de construir alternativas regionales y globales basadas en la cooperación y el respeto mutuo. La integración latinoamericana, con todas sus dificultades, ha ofrecido históricamente un contrapeso a la hegemonía estadounidense, desde la Unasur hasta la CELAC y el ALBA-TCP. Aunque esos organismos atraviesan crisis y divisiones, su existencia demuestra que la soberanía compartida puede ampliar los márgenes de autonomía de los países pequeños y medianos.

Al mismo tiempo, la Carta de las Naciones Unidas sigue siendo un instrumento válido para exigir el fin de las medidas coercitivas unilaterales y el respeto a la libre determinación.

Venezuela, pese a sus dificultades, ha mantenido una política exterior de alianzas con países del Sur global, participando en foros como el Movimiento de Países No Alineados y el Grupo de los 77. Esta proyección no debe idealizarse, pues también responde a necesidades de supervivencia, pero constituye una apuesta por un orden más plural. Por otra parte, la defensa de la idiosincrasia venezolana en el nuevo orden mundial requiere fortalecer la educación, la cultura y la memoria histórica, para que las nuevas generaciones no naturalicen la subordinación. En consecuencia, la soberanía no es un dato estático, sino una construcción cotidiana que se defiende en las aulas, las calles, los hospitales y los tribunales internacionales.

La idiosincrasia venezolana, forjada en la resistencia histórica, la mezcla cultural y el ideal bolivariano de integración, no es una esencia fija, sino un tejido vivo de herencias indígenas, africanas y europeas, atravesado por la experiencia del petróleo, la migración y las luchas populares. El bolivarianismo, reinterpretado por distintas generaciones, ofrece un horizonte simbólico que une la independencia

anticolonial del siglo XIX con las demandas contemporáneas de justicia social. Esta idiosincrasia se expresa en la música, la gastronomía, la religiosidad popular y una sociabilidad hospitalaria que sorprende a quienes visitan el país. Al mismo tiempo, la polarización política no ha logrado extinguir un sentido comunitario que se activa en las ollas solidarias, los comités de salud y las redes vecinales. Aunque la crisis ha empujado a millones de venezolanos a emigrar, la diáspora mantiene un vínculo afectivo y político con la tierra, lo que demuestra la fuerza de la pertenencia. La defensa de la idiosincrasia no debe confundirse con un nacionalismo excluyente; más bien se trata de afirmar el derecho de un pueblo a nombrarse a sí mismo sin imposiciones externas. Así, la soberanía cultural es tan importante como la territorial, porque un pueblo que pierde su relato colectivo queda indefenso ante la colonización ideológica.

El método dialéctico-crítico, que ha guiado todo este ensayo, no es un mero recurso académico, sino una práctica de libertad que nos permite confrontar las posiciones opuestas sin caer en el relativismo ni en el dogmatismo.

Al contrastar la concepción liberal de la dominación con la decolonial, se revelan tensiones que no pueden resolverse con fórmulas simples: mientras el liberalismo reduce la dominación al abuso del poder estatal, la crítica decolonial la entiende como un entramado de colonialidad del poder, del saber y del ser.

Esta comparación no es un ejercicio de erudición, sino una herramienta para desenmascarar los supuestos que naturalizan el orden imperial. Asimismo, el método reorganizativo nos obliga a clarificar conceptos como ocupación, colonialidad y teología política, ordenando sus inferencias y delimitaciones para no invisibilizar formas de dominación que no se manifiestan como coerción física directa.

La filosofía política, así entendida, no se contenta con describir el mundo tal como es; aspira a emanciparlo, sacando a la luz las contradicciones que el orden dominante oculta. Por eso, la dialéctica no es un método entre otros, sino la condición misma de un pensamiento que se niega a rendirse ante la aparente inevitabilidad de la dominación.

Al llegar al final de este recorrido, una convicción se impone: la dominación después de Cristo en América Latina no es una condena metafísica, sino una configuración histórica que puede ser transformada. La filosofía de la ocupación, al nombrar lo que el discurso tecnocrático oculta, nos devuelve la capacidad de imaginar otros mundos posibles. No se trata de una utopía abstracta, sino de un horizonte normativo anclado en las luchas existentes: la plurinacionalidad, la autodeterminación, el postextractivismo y la justicia territorial no son ideas vagas, sino exigencias que surgen de las víctimas del despojo. La memoria de las resistencias, desde las rebeliones indígenas hasta los feminismos comunitarios, nos muestra que otro mundo no solo es posible, sino que ya está siendo ensayado en los territorios, en las asambleas y en las calles.

La soberanía e idiosincrasia venezolana, por su parte, tan vapuleadas por la historia y por el imperio, no son reliquias de un pasado glorioso, sino proyectos vivos que exigen ser defendidos con la palabra y con la acción. La defensa de la soberanía no es una consigna hueca; es la afirmación de que un pueblo tiene derecho a decidir su propio destino, a equivocarse y a aprender de sus errores, sin que una potencia extranjera le imponga su voluntad mediante el hambre y el miedo.

Como lo expresó Bolívar (1815) en su Carta de Jamaica, "la América es ingobernable para nosotros; el que sirve a una revolución ara en el mar", una frase que revela la lucidez de quien percibe que la emancipación no se logra con decretos, sino con la construcción de una comunidad política auténtica.

La idiosincrasia venezolana, con su mezcla de razas, su música y su hospitalidad, es un patrimonio que no puede ser enajenado por ningún bloqueo ni sanción. Por eso, la resistencia venezolana no es solo una lucha política; es una afirmación de vida, una declaración de que la dignidad no se negocia. Y es que, como nos enseñan los movimientos populares, la soberanía se defiende también con la memoria, con la palabra y con la ternura de quienes no renuncian a su tierra.

En definitiva, la filosofía política de la ocupación nos deja una lección incómoda pero esperanzadora: la dominación no es eterna, pero tampoco desaparece por sí sola; exige ser

desmontada con herramientas conceptuales y prácticas que nos permitan nombrarla, comprenderla y resistirla. El método dialéctico, al confrontar posiciones opuestas y revelar sus tensiones, nos ofrece una brújula para navegar en tiempos de incertidumbre, sin caer en el fatalismo ni en la ilusión.

La contemporaneidad, marcada por la crisis climática, la digitalización de la vigilancia y el avance de los autoritarismos, nos exige una reflexión que no se limite a la academia, sino que se comprometa con la transformación de las condiciones de opresión.

La soberanía venezolana, en este contexto, no es un problema local, sino un símbolo de la lucha global por un orden más justo y plural. Por eso, este ensayo no pretende cerrar el debate, sino abrirlo con mayor rigor, recordándonos que la política, en su sentido más profundo, es la capacidad de una comunidad para darse instituciones que permitan reproducir y aumentar la vida. Y esa capacidad, a pesar de todo, sigue latiendo en el corazón de América Latina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Academia Play. (2020). La independencia de Venezuela [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/results?search_query=academia+play+independencia+de+venezuela

ACNUR. (2024). Situación de Venezuela: Informe de la Agencia de la ONU para los Refugiados. https://www.acnur.org/venezuela

Acosta Saignes, M. (1984). Vida de los esclavos en Venezuela. Universidad Central de Venezuela.

Agamben, G. (2005). Estado de excepción. Adriana Hidalgo.

Albright, M. (1996, 12 de mayo). Entrevista en 60 Minutes [Video]. CBS News.

Anderson, B. (1983). Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Fondo de Cultura Económica.

Ando, C. (2000). Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire. University of California Press.

Ando, C. (2000). Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire. University of California Press.

Arendt, H. (2006). Los orígenes del totalitarismo. Alianza. (Trabajo original publicado en 1951)

Bachelet, M. (2019). Oral update on the situation of human rights in the Bolivarian Republic of Venezuela. Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights. https://www.ohchr.org/en/statements/2019/07/oral-update-situation-human-rights-bolivarian-republic-venezuela

Bagú, S. (1949). Economía de la sociedad colonial. El Ateneo.

BBC News Mundo. (2021, 5 de julio). Por qué Venezuela se independizó de España (y qué papel jugó Simón Bolívar). https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-57691087

BBC News Mundo. (2024, 29 de julio). Elecciones en Venezuela: la oposición publica actas y Maduro es

proclamado presidente. https://www.bbc.com/mundo
Benjamín, W. (2001). Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Taurus.
Berlin, I. (1969). Two concepts of liberty. En Four Essays on Liberty. Oxford University Press.
Bloch, M. (1961). La sociedad feudal. Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana.
Blumenberg, H. (1985). The Legitimacy of the Modern Age. MIT Press.
Bobbio, N. (1986). El futuro de la democracia. Fondo de Cultura Económica.
Bolívar, S. (1976). Carta de Jamaica. En Doctrina del Libertador (pp. 107–124). Biblioteca Ayacucho. (Original escrito en 1815)
Bolívar, S. (1983). Discurso de Angostura. En Escritos del Libertador (Vol. 3, pp. 28–54). Universidad Central de Venezuela. (Original de 1819)
Bolívar, S. (2009). Carta de Jamaica. Biblioteca Ayacucho. (Obra original publicada en 1815)
Boltanski, L., & Chiapello, E. (2005). The new spirit of capitalism. Verso.
Borón, A. (2012). América Latina en la geopolítica del imperialismo. Ediciones Luxemburgo.
Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. Sociological Theory, 7(1), 14-25. https://doi.org/10.2307/202060
Brito Figueroa, F. (1966). Historia económica y social de Venezuela: Una estructura para su estudio. Universidad Central de Venezuela.
Brown, W. (2015). Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution. Zone Books.
Bush, G. W. (2001, 20 de septiembre). Discurso ante la sesión conjunta del Congreso. CNN. https://edition.cnn.com/2001/US/09/20/gen.bush.transcript/
Canal Encuentro. (2016). La conquista de América [Video]. Buenos Aires, Argentina: Canal Encuentro.
Cardoso, F. H., & Faletto, E. (1969). Dependencia y desarrollo

en América Latina. Siglo XXI.

Carrera Damas, G. (1980). Una nación llamada Venezuela. Monte Ávila Editores.

Castells, M. (2012). Redes de indignación y esperanza. Alianza.

Ceceña, A. E. (2014). Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI. CLACSO.

CEPAL. (2014). Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes. Naciones Unidas.

Chomsky, N. (2004). Hegemonía o supervivencia: La estrategia imperialista de Estados Unidos. Empúries.

Chomsky, N. (2018, 24 de agosto). The US is waging a devastating economic war against Venezuela. Truthout. https://truthout.org/articles/noam-chomsky-the-us-is-waging-a-devastating-economic-war-against-venezuela/

CLACSO TV. (2020). La colonialidad del poder y su vigencia en América Latina [Video]. YouTube.

CNN. (2001, 20 de septiembre). Bush: "O están con nosotros o con los terroristas". CNN. https://edition.cnn.com/2001/US/09/20/gen.bush.transcript/

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2024). Panorama Social de América Latina y el Caribe 2024. Naciones Unidas. https://www.cepal.org/es/publicaciones/panorama-social-america-latina-caribe-2024

CrashCourse. (2012, 29 de marzo). The Roman Empire. Or Republic. Or... Which Was It? Crash Course World History #10 [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=0Pf27gAup9U

Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. Stanford Law Review, 43(6), 1241-1299.

Crouch, C. (2004). Post-democracy. Polity.

De Sousa Santos, B. (2009). Una epistemología del sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI.

De Sousa Santos, B. (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Trilce.

De Zayas, A. (2019). Informe del Experto Independiente sobre la promoción de un orden internacional democrático y equitativo (A/HRC/42/51). Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

Dussel, E. (1994). 1492: El encubrimiento del otro. Nueva Utopía.

Dussel, E. (1994). 1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad. Plural Editores.

Dussel, E. (1994). 1492: El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del mito de la modernidad. Plural Editores.

Dussel, E. (1994). 1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad. Plural Editores.

Dussel, E. (1996). Filosofía de la liberación. Nueva América.

Dussel, E. (2006). 20 tesis de política. Siglo XXI.

Dussel, E. (2007). Política de la liberación. Vol. I: Historia mundial y crítica. Trotta.

Dussel, E. (2007). Política de la liberación: Historia mundial y crítica. Trotta.

Dussel, E. (2011). Filosofía de la liberación. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1977).

Dussel, E. (2018). Modernidad y colonialidad [Video]. YouTube.

Dussel, E. (2019). Filosofía de la liberación y descolonización [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=9n4X0Z1h7kM

Eisenhower, D. D. (1961, 17 de enero). Discurso de despedida. En E. Jarecki (Director), Why We Fight [Documental]. Sony Pictures Classics.

Fanon, F. (2009). Los condenados de la tierra. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1961)

Federici, S. (2010). Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Traficantes de Sueños.

Fisher, M. (2009). Capitalist realism: Is there no alternative? Zero Books.

Foucault, M. (2002). Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión (A. Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1975).

Foucault, M. (2008). The birth of biopolitics: Lectures at the

Collège de France, 1978–1979. Palgrave Macmillan.
Freire, P. (2005). Pedagogía del oprimido. Siglo XXI. (Obra original publicada en 1970)
Friedman, M. (1962). Capitalismo y libertad. University of Chicago Press.
Galeano, E. (1971). Las venas abiertas de América Latina. Siglo XXI.
García Linera, Á. (2015). Democracia, Estado, revolución: Antología de textos. Akal.
García Linera, Á. (2015). La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. Siglo XXI Editores.
Germani, G. (1962). Política y sociedad en una época de transición. Paidós.
Global Witness. (2023). Defender la tierra: Crisis global de asesinatos de personas defensoras de la tierra y el ambiente. Global Witness.
Golinger, E. (2006). The Chávez code: Cracking US intervention in Venezuela. Olive Branch Press.
González Casanova, P. (1965). La democracia en México. Era.
González Casanova, P. (1969). Sociología de la explotación. Siglo XXI.
Gramsci, A. (1975). Cuadernos de la cárcel. Ediciones Era.
Grandin, G. (2006). Empire's workshop: Latin America, the United States, and the rise of the new imperialism. Metropolitan Books.
Gudynas, E. (2015). Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza. CLAES.
Han, B.-C. (2017). Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power. Verso.
Hardt, M. y Negri, A. (2004). Multitud: Guerra y democracia en la era del imperio. Debate.
Hardt, M., & Negri, A. (2000). Empire. Harvard University Press.
Hardt, M., & Negri, A. (2000). Imperio. Paidós.
Harnecker, M. (2010). América Latina y el socialismo del siglo XXI. Siglo XXI Editores.
Harvey, D. (2003). El nuevo imperialismo. Akal.

Harvey, D. (2010, 24 de junio). RSA Animate: The crises of capitalism [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=qOP2V_np2c0

Hayek, F. A. (2005). Camino de servidumbre. Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1944)

Hegel, G. W. F. (2005). Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza. (Obra original publicada en 1837)

Hegel, G. W. F. (2017). Fenomenología del espíritu. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1807)

Hobbes, T. (2014). Leviatán (A. Escohotado, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1651)

Horkheimer, M. (1972). Teoría tradicional y teoría crítica. En Teoría crítica (pp. 223-271). Amorrortu.

Human Rights Watch. (2025). Informe Mundial 2025: Américas. Human Rights Watch. https://www.hrw.org/es/world-report/2025/country-chapters/americas

Jarecki, E. (Director). (2005). Why We Fight [Documental]. Sony Pictures Classics.

Kantorowicz, E. H. (1957). The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology. Princeton University Press.

Kaplan, M. (1969). Formación del Estado nacional en América Latina. Amorrortu.

Klein, N. (2007). The shock doctrine: The rise of disaster capitalism. Metropolitan Books.

Klein, N. (2020, 16 de marzo). The coronavirus capitalism. The Intercept. https://theintercept.com/2020/03/16/coronavirus-capitalism/

Krippner, G. R. (2011). Capitalizing on crisis: The political origins of the rise of finance. Harvard University Press.

Kusch, R. (1962). América profunda. Editorial Hachette.

Laclau, E. (2005). La razón populista. Fondo de Cultura Económica.

Laje, A. (2020, 12 de octubre). La batalla cultural en América

Latina [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=LajeBatallaCultural

Las Casas, B. de. (2006). Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Cátedra. (Obra original publicada en 1552)

Las Casas, B. de. (2006). Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Cátedra. (Obra original publicada en 1552)

Le Goff, J. (1988). La civilización del Occidente medieval. Paidós.

Levitsky, S., & Ziblatt, D. (2018). Cómo mueren las democracias. Ariel.

Locke, J. (2004). Segundo tratado sobre el gobierno civil. Alianza. (Obra original publicada en 1689)

Löwith, K. (1949). Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. University of Chicago Press.

Lynch, J. (1976). Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826. Ariel.

Machado, M. C. (2024, 29 de julio). Mensaje a Venezuela: "Tenemos las actas, tenemos la verdad" [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=...

Mariátegui, J. C. (2007). 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Fundación Biblioteca Ayacucho. (Obra original publicada en 1928)

Marx, K. (2003). El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. Alianza. (Trabajo original publicado en 1852)

Marx, K., & Engels, F. (2002). The Communist Manifesto. Penguin. (Obra original publicada en 1848)

Mbembe, A. (2003). Necropolítica. Melusina.

Mbembe, A. (2011). Necropolítica. Melusina.

.

Mearsheimer, J. J. (2019). Bound to fail: The rise and fall of the liberal international order. International Security, 43(4), 7–50. https://doi.org/10.1162/isec_a_00342

Mignolo, W. (2010). Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la

descolonialidad. Ediciones del Signo.
Mignolo, W. (2010). Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Ediciones del Signo.
Mignolo, W. (2011). The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options. Duke University Press.
Mignolo, W. (2011). The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options. Duke University Press.
Mises, L. von. (2002). Liberalismo. Unión Editorial. (Obra original publicada en 1927)
Moore, R. I. (1987). The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250. Blackwell.
Mouffe, C. (2007). En torno a lo político. Fondo de Cultura Económica.
Murra, J. V. (1975). Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Instituto de Estudios Peruanos.
O'Donnell, G. (1994). Delegative democracy. Journal of Democracy, 5(1), 55-69. https://doi.org/10.1353/jod.1994.0010
O'Gorman, E. (1958). La invención de América: El universalismo de la cultura de Occidente. Fondo de Cultura Económica.
O'Donnell, G. (1982). El Estado burocrático autoritario: triunfos, derrotas y crisis. Editorial de Belgrano.
Oxfam Internacional. (2024). La ley del más rico. Oxfam Internacional. https://www.oxfam.org/es/informes/la-ley-del-mas-rico
Pagden, A. (1995). Señores de todo el mundo: Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia. Península.
Pilger, J. (Director). (2007). The War on Democracy [Documental]. Young Films.
Pilger, J. (Director). (2007). The war on democracy [Película]. Young Films.
Pino Iturrieta, E. (2003). País archipiélago: Venezuela 1830-1858. Fundación Bigott.

Pino Iturrieta, E. (2006). Nada sino un hombre: los orígenes del personalismo en Venezuela. Alfa.

Polanyi, K. (2001). The great transformation: The political and economic origins of our time. Beacon Press. (Obra original publicada en 1944)

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales (pp. 201-246). CLACSO.

Requerimiento. (1513). Texto del Requerimiento. Archivo General de Indias.

Requerimiento. (1984). En C. Haring, El imperio español en América. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1513)

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta Limón.

Robinson, W. I. (2014). Global Capitalism and the Crisis of Humanity. Cambridge University Press.

Rodríguez, S. (2004). Sociedades americanas. Biblioteca Ayacucho. (Original publicado en 1828)

Rousseau, J.-J. (2004). El contrato social. Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1762)

Rowley, R. (Director). (2013). Dirty Wars [Documental]. IFC Films.

Sabine, G. (1994). Historia de la teoría política. Fondo de Cultura Económica.

Santos, B. de S. (2010). Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur. Plural Editores.

Schmitt, C. (2009). El concepto de lo político. Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1932)

Schmitt, C. (2009). Teología política. Trotta. (Obra original publicada en 1922)

Schumpeter, J. A. (2013). Capitalism, socialism and democracy. Routledge. (Obra original publicada en 1942)

Segato, R. (2007). La nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Prometeo.

Segato, R. (2016). La guerra contra las mujeres. Traficantes de Sueños.
Sepúlveda, J. G. de. (1996). Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios. Tecnos. (Obra original publicada en 1547)
Stefanoni, P. (2021). ¿La rebeldía se volvió de derecha? Siglo XXI Editores.
Streeck, W. (2016). How will capitalism end? Verso.
Svampa, M. (2019). Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. CALAS.
Svampa, M. (2019). Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. CALAS.
Syme, R. (1989). La revolución romana (A. Blanco, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1939).
Tácito. (2006). Agrícola (J. L. Moralejo, Trad.). Gredos. (Obra original publicada c. 98 d.C.).
TED-Ed. (2018, 25 de septiembre). The rise and fall of the Inca Empire - Gordon McEwan [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=UO5ktwPXsyM
Todorov, T. (1987). La conquista de América: El problema del otro. Siglo XXI.
Vallenilla Lanz, L. (1991). Cesarismo democrático. Monte Ávila Editores. (Original publicado en 1919)
Virgilio. (2008). Eneida (R. Bonifaz Nuño, Trad.). Gredos. (Obra original publicada c. 19 a.C.).
Vitoria, F. de. (1985). Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra. Espasa-Calpe. (Obra original publicada en 1539)
Vitoria, F. de. (2008). Relección sobre los indios (L. Pereña, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1539)
Wallerstein, I. (1979). El moderno sistema mundial: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Siglo XXI Editores.
Wallerstein, I. (2003). The Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World. The New Press.
Walsh, C. (2009). Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala.

Walzer, M. (1977). Just and unjust wars: A moral argument with historical illustrations. Basic Books.

Weber, M. (2002). Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1922).

Weber, M. (2014). Economía y sociedad (J. Medina Echavarría, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1922).

Weber, M. (2014). Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1922)

Weisbrot, M., y Sachs, J. (2019). Economic sanctions as collective punishment: The case of Venezuela. Center for Economic and Policy Research. http://cepr.net/images/stories/reports/venezuela-sanctions-2019-04.pdf

Zanker, P. (1992). Augusto y el poder de las imágenes (J. C. Saavedra, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1988).

Zanker, P. (1992). Augusto y el poder de las imágenes. Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1988).

Žižek, S. (2011, 9 de octubre). Slavoj Žižek speaks at Occupy Wall Street [Video]. YouTube.

Zizek, S. (2012). RSA Animate: First as tragedy, then as farce [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=hpAMbpQ8J7g

Zuboff, S. (2019). The age of surveillance capitalism. Profile Books.

Zuboff, S. (2019). The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. PublicAffairs.